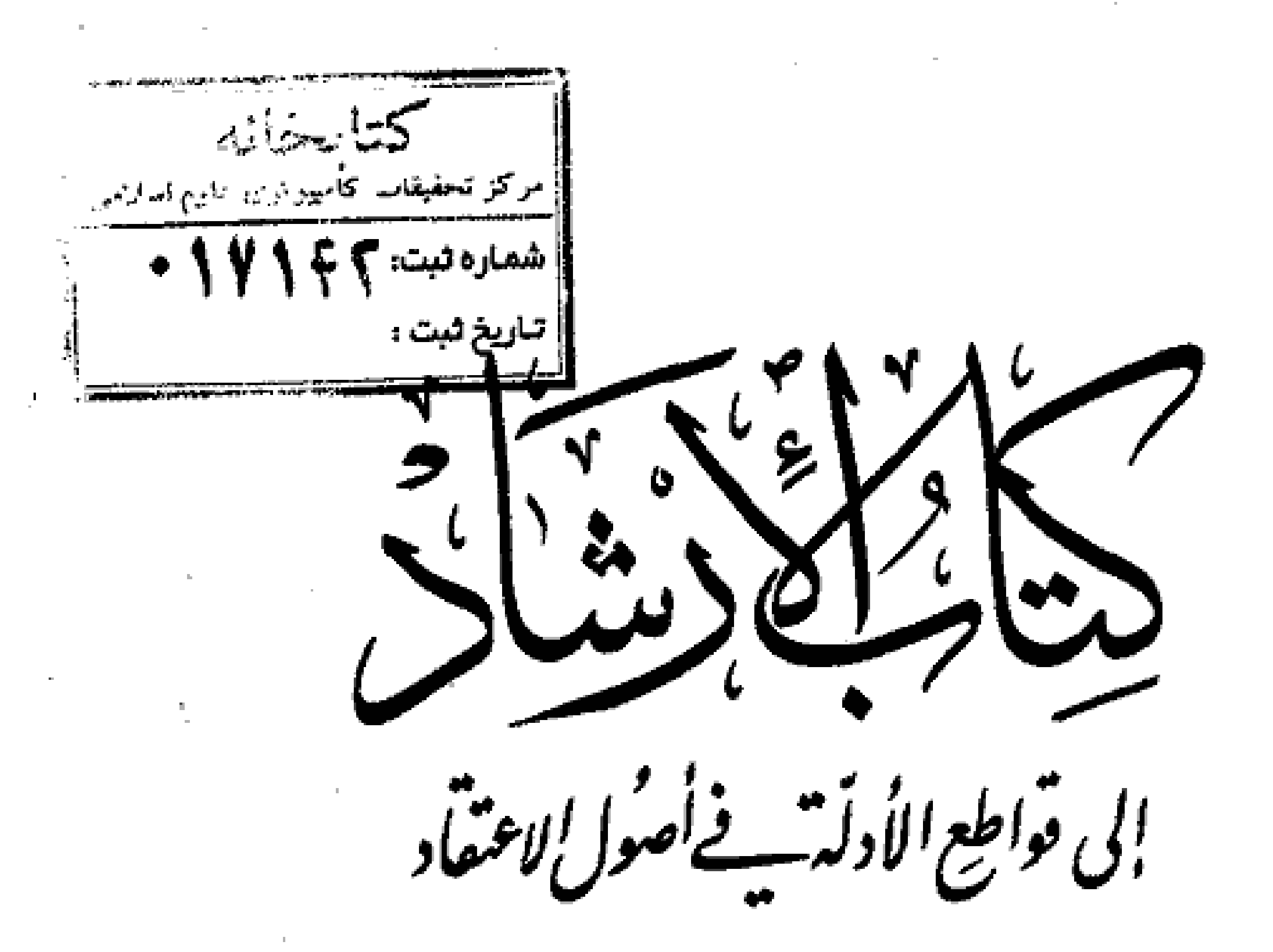


كتاب الإرشاد

إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

تأليف
إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي
المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

علق عليه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ زكريا عميرات

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

لمحة عن عصر المؤلف وحياته

إنه لا يغيب عن أحد أبداً ما وصلت إليه النهضة العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية في العصر العباسي بالرغم من كثرة القلاقل وتزاحم الفتن وتعدد المذاهب والآراء، أضف إلى ذلك المنزلة الواهية التي انحطت إليها الخلافة وينتج عن ذلك كثير من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة والسامانية فيما وراء النهر، ثم الفساد الإداري وجور الولاة والسلاطين مما أدى إلى اضطراب الحياة الاجتماعية في ذلك العصر.

بالرغم من كل هذا فإن الحقبة تلك كانت من أزهى حقبات الزمان وأغزرها فكراً وعلماً وفناً، حيث الأمراء والولاة يتنافسون على تشجيع العلماء والشعراء والنابغين في بلاد اجتمعت فيها ثقافات أمم مختلفة ـ العرب، فارس، الروم، اليونان، والهند ـ فتعددت بذلك المذاهب وانتشرت الآراء والأفكار، وراح كل مذهب يحاول الظهور والانتصار على غيره من المذاهب فكان لا بد من بروز فكر جديد قائم على الإقناع والبرهان.

ومن هذه المذاهب التي انتشرت آنذاك المعتزلة الذين مجدوا العقل، والشيعة الذين ينتظرون الإمام، والرافضة الذين لا يتوانون أبداً للسيطرة على الحكم، والفلاسفة الذين يحاولون بكل جهد أن يبثوا أفكارهم، ثم الأشاعرة الذين انبروا لدحض كل باطل ونصر كل عقيدة سليمة قائمة على الكتاب والسنة. وكان من بين العلماء الذين تصدوا للدفاع عن العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة مؤلف كتاب «الإرشاد».

المؤلف[1]

هو عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، أبو المعالي الجويني ـ وجوين من قرى نيسابور ـ الملقب بإمام الحرمين لمجاورته بمكة أربع

---

(١) من البداية والنهاية لابن كثير.

سنين، كان مولده في تسع عشرة وأربعمائة، سمع الحديث وتفقه على والده الشيخ أبي محمد الجويني، وتفقه على القاضي حسين، ودخل بغداد وتفقه بها. خرج إلى مكة أربع سنين ثم عاد إلى نيسابور فسلم إليه التدريس والخطابة والوعظ، وكان يحضر مجلسه ثلاثمائة متفقه، وكانت وفاته في الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، عن سبع وخمسين سنة.

ونشأ أبو المعالي في بيت مشبع بالتقوى والورع وكان والده شديد الحرص على اجتناب الحرام حتى إنه أمر زوجته أن لا تدع أحداً يرضع ابنه غيرها، فاتفق أن امرأة دخلت عليها فأرضعته مرة، فأخذه الشيخ أبو محمد فنكسه ووضع يده على بطنه ووضع أصبعه في حلقه ولم يزل به حتى قاء ما في بطنه من لبن تلك المرأة. يقول ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان: وكان إمام الحرمين ربما حصل له في مجلسه في المناظرة فتور ووقفة فيقول: هذا من آثار تلك الرضعة.

ومن تصانيفه التي ألفها كما يذكر ذلك ابن كثير في البداية والنهاية:

١ ـ الشامل في أصول الدين.

٢ ـ البرهان في أصول الفقه.

٣ ـ تلخيص التقريب.

٤ ـ الإرشاد.

٥ ـ العقيدة النظامية.

٦ ـ غياث الأمم.

وغير ذلك مما سماه ولم يتمه. وقد رثي حين وفاته بمراثٍ كثيرة فمن ذلك قول بعضهم:

قلوب العالمين على المغالي	وأيام الورى شبه الليالي
أيثمر غصن أهل العلم يوماً	وقد مات الإمام أبو المعالي

خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله.

الحمد لله بارىء النسم، ومحيي الرمم؛ ومقدر القِسم، ومفرق الأمم إلى الهداية للطريق الأَمَم، والخذلان باقتراف الزلل واللَّمَم؛ موضح الحق بواضحات الدلائل، ومزهق الكفر والباطل، ومبتعث الرسول ﷺ، على حين ضلال من الخلق وفتور من الحق، بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً.

هذا، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاماً للتسديد، ورباطاً لأسباب التأييد؛ وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصادعة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان؛ وصادفنا المعتقدات عريّة عن قواطع البرهان؛ رأينا أن نسلك مسلكاً يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية، متعلّياً عن رتب المعتقدات، منحطاً عن جِلّة المصنفات. والله وليّ الإعانة والتوفيق، وهو بالفضل حقيق.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بـاب
في أحكام النظر

أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلَم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم. والنظر في اصطلاح الموحدين، هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن. ثم ينقسم النظر قسمين: إلى الصحيح، وإلى الفاسد؛ والصحيح منه كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل؛ والفاسد ما عداه. ثم قد يفسد النظر بِحَيْدِهِ عن سَنَن الدليل أصلاً، وقد يفسد مع استناده للسداد أولاً لطروء قاطع.

فإن قيل: قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس، فكيف السبيل إلى مكالمتهم؟ قلنا: الوجه أن نقسم الكلام عليهم، فنقول: هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر، أو تستريبون فيه؟ فإن قطعوا بفساد النظر، فقد ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات.

ثم نقول: أعلمتم فساد النظر ضرورة، أم علمتموه نظراً؟ فإن زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين، ثم لا يسلمون عن مقابلة دعواهم بنقيضها. وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر، فقد ناقضوا كلامهم؛ حيث نفوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلى العلم، ثم تمسكوا بنوع من النظر، واعترفوا بكونه مفضياً إلى العلم.

وإن قالوا: أنتم إذا أثبتم النظر وادعيتم أداءه إلى العلم، أتسندون دعواكم إلى الضرورة، أو تسندونها إلى النظر؟ فإن ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتمونا وانعكس عليكم مرامكم؛ وإن حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه، وذلك مستحيل. قلنا: كلامكم هذا يفيدكم شيئاً، أو لا يفيدكم شيئاً أصلاً؟ فإن زعموا أنه لا يفيد علماً ولا يجلب حكماً، فقد اعترفوا بكونه لغواً، وكفونا مئونة الجواب.

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا، فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار جميعه. وإن قالوا: غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد، رددنا عليهم التقسيم، وقلنا: معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر. ثم نقول: لا بُعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يُعلم العلم، كما به يُعلم سائر المعلومات.

وإن قال السائل: لست قاطعاً ببطلان النظر فيطرد عليَّ تقسيمكم، وإنما أنا مستريب مسترشد؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشاداً: سبيلك أن تنظر في الأدلة نظراً قويماً، وتنهج فيها نهجاً مستقيماً؛

فإذا صح منك النظر، واستدَّت[1] منك العبر، أفضت بك إلى العلم. وإن نظر كما رسم له، وأنكر أداه صحيح النظر إلى العلم، فقد تبين عناده، وسقط استرشاده.

فصـــل

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، ويضاد الجهل به، والشك فيه. فوجه مضادته للعلم أنه بحث عنه وابتغاء توصل إليه، وذلك يناقض تحقق العلم، إذ الحاصل لا يُبتغى. وسبيل مضادته للجهل، أن الجهل اعتقاد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به، والموصوف به مصمم عليه، وذلك يناقض الطلب والبحث. والتشكك تردد بين معتقدين، والنظر بُغية للحق. فهو إذاً مضاد للعلم وجملةِ أضداده.

فصـــل

النظر الصحيح إذا تمّ على سداده، ولم تعقبه آفة تنافي العلم، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرُّم النظر. ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له، ولا يولّد النظر العلم، «ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها». وزعمت المعتزلة[2] أنه يولده. ووافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم، وإن كان يتضمنه. وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل.

فإن قالوا: إذا كان النظر لا يولد العلم، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق، وانتفت الآفاق بعده، فيتيقن عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده، فسبيلهما كسبيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجداً، أو موجباً، أو مولداً.

فصـــل

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق، والنظر الفاسد لا يتضمن علماً، وكما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن جهلاً ولا ضداً من أضداد العلم سواه؛ فإن النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه

---

(١) استدّ الشيء أي استقام.

(٢) رأسهم واصل بن عطاء الغزال، أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين، فطرده الحسن البصري من مجلسه فاعتزل إلى سارية من سواري مسجد البصرة فقيل له ولأتباعه (معتزلة). ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٣١. انظر الفرق بين الفرق.

الدليل المقتضي للعلم بالمدلول. وإذا فسد النظر بمصادفة الشبهة، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق؛ إذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق، لكان دليلاً، ولكان الاعتقاد علماً.

ومما يوضح ذلك، أن الدليل لما دل بصفته النفسية، دل كل من أحاط به علماً على مدلوله؛ فلو كان للشبهة وجه أيضاً، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل، وليس الأمر كذلك.

فصـــل

الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي.

فأما العقلي من الأدلة، فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصصه بالوجود الجائز، وكذلك الإتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص.

والسمعي، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه.

فصـــل

النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية.

وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات، ومن جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً، وستأتي المسألة إن شاء الله عز وجل، ولكنا نذكر منها طرفاً يختص بالنظر.

فإن قالوا: إذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلاً، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدي الأنبياء عليهم السلام، وانحسام سبيل الاحتجاج؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات، وخُصِّصوا به من الآيات، فيقال لهم: لا يجب النظر إلا بشرع مستقر، وتكليف ثابت مستمر، ولم يثبت بعد عندنا شرع تتلقى منه الواجبات؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد، والتمادي في الجحد والعناد.

قلنا: هذا الرأي الذي ألزمتمونا في الشرع المنقول ينعكس عليكم في قضايا العقول؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجاري العبر، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمه، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل، ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الوبيل.

فإذا تقابل عنده الجائزان، وتعارض لديه الاحتمالان، وهو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم، ويرقب في ملابسة الثاني استيجاب العذاب الأليم، فالعقل يقضي باختيار سبيل النجاة، وإيثار تجنب المهلكات. فإذا كان السبيل المفضي إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس، وتعارض الجائزات في الحدس، فمن ذهل عن هذه الخواطر، وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون عالماً بوجوب النظر.

ويلزم الخصوم في مدارك العقول، عند الغفلة والذهول، ما ألزمونا في مقتضى الشرع المنقول. وما ألزمناهم من فرض الكلام عند عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة، فلزمهم العكس ولم يلزمنا ما قالوه فإن المعجزة إذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم؛ فإذا جريا، فإمكان النظر في اختيار أحدهما كإمكان النظر في المعجزة عند ظهورها.

ثم نقول: شرط الوجوب عندنا، ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت على صدق الرسل الدلالات، فقد تقرر الشرع واستمر السمع المنبيء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات. ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به.

فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

بـاب

حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به، وهذا أولى في رَوْم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم؛ منها قول بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به؛ ومنها قول شيخنا رحمه الله: العلم ما أوجب كون محله عالماً؛ ومنها قول طائفة: العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه.

فأما قول من قال: هو تبين المعلوم على ما هو به، فمرغوب عنه، إذ التبين ينبيء عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به: قد تبينته، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث.

ولا نرتضي أيضاً حد العلم بأنه الذي أوجب لمحله كونه عالماً فإن الغرض من الحدود تبيين المقصود، وهذا فيه إجمال، إذ قد يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده.

ولا يصح أيضاً تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الإحكام، فإن العلم بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية، لا يصح من الموصوف بها الإحكام، وإنما يندرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم، وهو العلم بالإتقان والإحكام.

وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس. فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع؛ فإنه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد، ثم هو ليس بعلم. فزاد المتأخرون فقالوا: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، مع توطين النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظراً. وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى، والعلم بالمستحيلات، كاجتماع المتضادات ونحوها، فهذه ونحوها علوم، وليست علوماً بأشياء. إذ الشيء هو الموجود عندنا، وهو الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده عندهم فقد شذت علوم عن الحد.

فصل

العلم ينقسم إلى القديم والحادث. فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً.

والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري، والبديهي، والكسبي. فالضروري هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه؛ وذلك كالعلم بالمدركات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل.

هذا، ما استمرت به العادة، وفي المقدور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري.

فصل

للعلوم أضداد تخصها، وأضداد تضادها وتضاد غيرها. فأما الأضداد الخاصة، فمنها الجهل، وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به؛ ومنها الشك، وهو الاسترابة في معتقدين فصاعداً من غير

ترجيح أحدهما على الثاني؛ ومنها الظن، وهو كالشك في التردد، إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه. والأضداد العامة كالموت، والنوم، والغفلة، والغشية؛ فهذه المعاني تضاد العلوم، وتضاد الإرادة، وتضاد أضدادها.

فصــــل

العقل علوم ضرورية. والدليل على أنه من العلوم الضرورية، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم.

فإن قيل: المانع من كون العقل خالياً عن العلوم كونه مشروطاً ثبوته بثبوت ضروب منها، كالإرادة المشروطة بالعلم بالمراد قلنا: غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف، إذ العاري منه لا يحيط علماً بما يكلف. فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر، وسمينا عقلاً؛ وتبيين الغرض من العقل يدرأ السؤال. ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معانٍ، وغرضنا منه ما ذكرناه.

وليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه. فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية، وليس كلها.

وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل. ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم.

بـــاب

القول في حدث العالم

اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطأوا على عبارات في أغراضهم، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة.

فمما يستعملونه، وهو منطوق به لغة وشرعاً، العالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته. ثم العالم جواهر وأعراض، فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز؛ والعرض هو المعنى

القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقُدَر، القائمة بالجواهر.

ومما يطلقونه الأكوان؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان.

والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف؛ فإذا تألف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني.

ثم حدث الجواهر يبنى على أصول؛ منها إثبات الأعراض؛ ومنها إثبات حدثها، ، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحادث حادث.

فأما الأصل الأول، فقد أنكرته طوائف من الملحدة، وهو إثبات الأعراض، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر. والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا جوهراً ساكناً، ثم رأيناه متحركاً مختصاً بالجهة التي انتقل إليها، مفارقاً للتي انتقل عنها، فعلى اضطرار تعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى. والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه، إذا تخصص بالثبوت بدلاً عن الانتفاء المجوّز، افتقر إلى مقتض يقتضي له الاختصاص بالثبوت، وذلك معلوم أيضاً على البديهة.

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضي من أن يكون نفس الجوهر، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها ما دامت نفسه، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها، فثبت أن المقتضي زائد على الجوهر. ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً، إذ لا فرق بين نفي المقتضي وبين تقدير مقتض منفي. فإذا صح كون المقتضي ثابتاً زائداً على الجوهر، لم يخل من أن يكون مِثلاً له أو خلافاً. ويبطل أن يكون مِثلاً له فإن مِثل الجوهر جوهر، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قُدر مقتضياً، وليس الأمر كذلك. ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصا أولى من الثاني.

فإذا ثبت المقتضي الزائد على الجوهر، وتقرر أنه خلافه، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً، أو معنى موجباً، فإن كان معنى موجباً، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره. والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه.

وإن قدّر مقدِّر المخصص فاعلاً، والكلام في جوهر مستمر الوجود، كان ذلك محالاً؛ إذ الباقي لا يفعل، ولا بد للفاعل من فعل. فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض؛ وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم.

والأصل الثاني، إثبات حدث الأعراض، والغرض من ذلك يترتب على أصول. منها إيضاح

استحالة عدم القديم، ومنها استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها، ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور. والأولى أن نطرد دلالة في حدث الأعراض.

ونورد هذه الأصول في معرض الأسئلة، ونثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة، فنقول:

الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروءها على حدوثها، وانتفاء السكون بطروئها يقضي بحدث السكون إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه.

فإن قيل: بِمَ تُنكرون على من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون؟ قلنا: لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون.

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرّة واستكنَّتْ أخرى، لكان ذلك اعتوار حكمين عليه، وذلك يتضمن ثبوت معنيين، يقتضي أحدهما كون الحركة بادية، ويقضي الآخر كونها مستكنة خافية، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر.

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين، ظهورهما عند ظهور أثرهما، ككمونهما عند كمون أثرهما، ويتسلسل القول في ذلك. ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها للزم تجويز ذلك أبداً فيها، وذلك يقلب جنسها، ويحيل حقيقة نفسها.

فصــل

فإن قيل: ما الدليل على استحالة عدم القديم؟ قلنا: الدليل عليه أن عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً، حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه، وهذا معلوم بطلانه ببديهة العقل. فلو قُدِّر في وقت مفروض عدم جائز، مع تجويز استمرار الوجود بدلاً عنه من غير مقتض، كان ذلك محالاً؛ إذ الجائز يفتقر إلى مقتض، والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص.

ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد، فإن الطارىء ليس هو بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدِّر ضدّاً له من الطروء.

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم، إذ لو قُدِّر لوجود القديم شرط لكان قديماً مفتقراً عدمه لو قُدِّر إلى مقتض، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل: أحد أركان الدليل على حدث الأعراض مبني على منع انتقالها، فما الدليل على منع انتقالها؟ إذ للقائل أن يقول: الحركة الطارئة على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر. فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال، فينبغي أن تقتضي ما وُجدت انتقال جوهر بها، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالاً، وذلك قلب لجنسها، وانقلاب الأجناس محال؛ ولو

انتقل الانتقال، وذلك يفضي إلى ما لا يتناهى، فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول المرتبطة به.

وأما الأصل الثالث، فهو تبيين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، فالذي صار إليه أهل الحق: أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده، إن كانت له أضداد، وإن كان له ضد واحد، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، فإن قُدِّر عرض لا ضدَّ له، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه.

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض. والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والأعراض تسمى الصورة. وجوز الصالحي[1] الخلو عن جملة الأعراض ابتداء. ومنع البصريون من المعتزلة العروّ عن الأكوان، وجوزوا الخلو عن ما عداها، وقال الكعبي[2] ومتبعوه: يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العروّ عن الألوان. وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن الأعراض، بعد قبول الجواهر لها. فيفرض الكلام مع الملحدة في الأكوان، فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل فلا يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع؛ وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع.

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان. فإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين: إحداهما الاستشهاد بالإجماع على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها.

فنقول: كل عرض باقٍ، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه. ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفى به على زعمهم، فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء، ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض.

ونقول أيضاً: الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرّب سبحانه وتعالى، أنه لو قامت به لم يخل عنها، وذلك يفضي لحدثه، فإذا جوز الخصم عروّ الجوهر عن الحوادث، مع قبوله لها صحة وجوازاً، فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري تعالى للحوادث.

والأصل الرابع، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة. فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو

---

(١) هو صالح بن مسرّح التميمي، كان خارجياً ومن مشاهير المعتزلة، قتل عام ٧٦ هـ. انظر الفرق بين الفرق.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، شيخ من شيوخ المعتزلة، كان رأساً لطائفة منهم سموها «الكعبية» نسبة إليه. توفي عام ٣١٩ هـ. انظر شذرات الذهب ٢/ ٢٨١.

عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة.

فنقول: موجب أصلكم يقضي بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول، فإنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها.

ونقول: من أصل الملحدة، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد؛ فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها، وهذا القدر كافٍ في غرضنا.

فإن قيل: مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها، قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد. والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر.

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين، فقالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً، فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً.

ومثال ما ألزمونا، أن يقول القائل: لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط.

فإذا ثبت بما ذكرناه، الأعراض وحدوثها، واستحالة تعرّي الجواهر عنها، واستنادها إلى أول، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار.

وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع، وبالله التوفيق.

باب

القول في إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته

بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع. وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر.

ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها، وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، وإما أن يكون فاعلاً مختاراً.

وباطل أن يكون جارياً مجرى العلل، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران. فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة؛ فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الأدلة على حدثه؛ وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص، ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضي.

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال. فإن الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع، فإن كانت الطبيعة قديمة، فلتقض بقدم العالم، وإن كانت حادثة، فلتكن مفتقرة إلى مخصص. وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء، ولعلنا نرد على الطبائعيين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل.

فإن بَطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات.

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم، واستبان أن له صانعاً، فيتعين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول، يحتوي أحدها على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات، والثاني يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه، والثالث ينطوي على ذكر ما يجوز من أحكامه. وتنصرم بذكر هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله.

بـاب

القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية. وحقيقة صفة النفس، كل صفة إثباتٍ لنفسٍ، لازمةٍ ما بقيت النفس، غيرَ معللة بعلل قائمة بالموصوف:

والصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف.

وتبيين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزاً هو: صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت

نفسه، وهي غير معللة بزائد على الجوهر، فكانت من صفات النفس؛ وكون العالم عالماً، معلل بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية.

وسبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للباري تعالى، ونفتتحها بالنظر في ثبوت وجوده.

فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدماً؟ قلنا: العدم عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات، ولا فرق بين صانع منفي، وبين تقدير الصانع منفياً من كل وجه؛ بل نفي الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع، فالقول به متناقض في نفسه، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض. وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة، من حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس.

والوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد. والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات.

فصــل

الدليل على قدم الباري تعالى

فإن قيل: ما الدليل على قدم الباري تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده، وما حقيقة القدم أولاً؟ قلنا: ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أول لوجوده.

وقال شيخنا[1] رحمة الله عليه: كل موجود استمر وجوده وتقادم زمناً متطاولاً، فإنه يسمى قديماً في إطلاق اللسان، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [سورة يس: ٣٩].

وغرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتتح، والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك.

فإن قيل: في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها؛ قلنا: هذا زلل ممن ظنه، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود به فهو وقته، والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك، وتعاقب الجديدين.

---

(١) هو أبو القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرايني تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايني، الذي تخرج على أبي الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري. انظر مقدمة الشيخ الكوثري للعقيدة النظامية ط القاهرة عام ١٩٤٨ ص ٦.

فإذا تبين ذلك في معنى الوقت، فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر، إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلى وقت، وقدرت الأوقات موجودة، لافتقرت إلى أوقات، وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل، والباري سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته، لا يقارنه حادث.

فصـــل

الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه، متعالٍ عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يُقله. واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى، في معنى القائم بالنفس؛ فمنهم من قال: هو الموجود المستغني عن المحل، والجوهر على ذلك قائم بنفسه؛ وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله[1]: القائم بالنفس هو الموجود المستغني عن المحل والمخصص؛ وذلك يختص عنده بالباري تعالى، إذ الجوهر، وإن لم يفتقر إلى محل يحله، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر.

والغرض المعنيّ من هذا الفصل، هو إقامة الدليل على تقدس الرب تبارك وتعالى عن الحاجة إلى محل. والدليل عليه أنه لو حل محلاً، وافتقر وجوده إليه، لكان المحل قديماً ولكان هو صفة له، إذ كل محل موصوف بما قام به، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني. وسنبين وجوب اتصاف الباري بكونه حياً عالماً قادراً.



فصـــل

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها.

ولا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثلين والخلافين. فالمثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر، وربما قيل في أحدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، والأولى العبارة الأولى. والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني.

وذهب ابن الجبائي[2] ومتأخرو المعتزلة إلى أن المثلين هما الشيئان المشتركان في أخص الصفات. ثم قالوا: الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة؛

---

(١) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني الملقب بركن الدين، له كتاب جليل وقيم هو «جامع الحاوي في أصول الدين والرد على الملحدين» توفي عام ٤١٨. انظر ابن خلكان.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي وأتباعه البهشميون مات ببغداد عام ٣٢١. انظر طبقات المعتزلة ص ٩٤ ـ ٩٦.

وعلى هذا المذهب بنوا كثيراً من الأهواء، وهو باطل. فإن الأخص لو أوجب الاشتراك فيه الاشتراك في سائر الصفات النفسية، لامتنع مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم، إذ هما غير مشتركين في الأخص، فإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول. وقد علمنا أن السواد المخالف للحركة بالأخص مشارك لها في الحدث والوجود والعرضية وغيرها، فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص. ومما يبطل ذلك، أن الشيء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه. ثم العلم مخالف للقدرة في كونه علماً على الضرورة، ومنكر ذلك جاحد لها، وذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة والمماثلة تقعان بالأخص.

فالوجه بعد بطلان اعتبار الأخص تعليلاً به، أن تقول: لا بد من رعاية جمع صفات النفس في تبيين المماثلة، وقد بطل التعليل بشيء منها، فلا وجه إلا ذكر جميعها. وقد نقضت المعتزلة أصلها، حيث أثبتوا للباري سبحانه وتعالى إرادة حادثة، يستحيل عليها القيام بالمحالّ، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات.

فصـــل

فإن قيل: هل يجوز أن يستبد أحد المثلين بحكم عن مماثله؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافين في حكم ما يخالفه؟ قلنا: هذا السؤال يشتمل على مسألتين.

فأما الأولى، فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله، ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعاً يجوز مثلها على مماثله.

وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس، إذ لا يستبدّ جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض، إلى غير ذلك من صفات الأنفس، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر. فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على مماثله لا يقدح في مماثلته له، فإن الشيء يماثل ما يماثله لنفسه، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس. فالطواري الجائزة لا تحيل صفات الأنفس.

وأما المسألة الثانية التي تضمنها السؤال، فالوجه فيها أن لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم؛ فالسواد وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود، وكونهما عرضين لونين، إلى غير ذلك.

وغرضنا من التعرض لهذه المسألة الرد على طوائف من الباطنية[1]، حيث قالوا: لا يثبت للباري، تعالى عن قولهم، صفة من صفات الإثبات. وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجوداً

---

(١) ظهرت دعوة الباطنية في أيام المأمون من حمدان قِرْمِط، ومن عبد الله بن ميمون القدّاح وليست الباطنية من فرق الإسلام بل من فرق المجوس. انظر الفرق بين الفرق.

ذاتاً، لكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث، إذ هي ذوات موجودات. وسلكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات. فإذا قيل لهم الصانع موجود، أبوا ذلك، وقالوا: إنه ليس بمعدوم.

وهذا الذي قالوه لا تحقيق له. فإنا نقول: باضطراد نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبوت درجة؛ وهؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل في إثبات العلم به، وإن أثبتوه لزمهم من إثباته ما حاذروه، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته. فإن زعموا أن الصانع ثابت ولكن لا نسميه ثابتاً، لم يغنهم ذلك؛ فإن التماثل والاختلاف يتعلقان بما يثبت عقلاً، دون ما يطلق في اللغات والتسميات ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجود، ويمتنعوا من وصف الحوادث به، ففي ذلك حصول غرضهم؛ فبطل ما قالوه من كل وجه.

فإن قيل: فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود، أم تأبون ذلك؟ قلنا: هذا ما لا سبيل إلى إطلاقه؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث، فقد وصف ذاته بالمماثلة، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عموماً، ثم رده إلى خصوص، بل الوجه أن يقال: حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهداً وغائباً، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه.

فإن قيل: ألستم تطلقون كونه مخالفاً لخلقه، وإن كان مشاركاً للحوادث في الوجود؟ قلنا: المخالفة بين الخلافين لا تجري مجرى المماثلة؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوي المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس، والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات؛ إذ لا تحقق المخالفة إلا بين موجودين، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود. فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات.

فصـــل

فإن قال قائل: قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات، ففصّلوا ما يختص بالحوادث من الصفات، وهي تستحيل في حكم الإله. قلنا: نذكر أولاً ما يختص الجواهر به. فمما تختص الجواهر به التحيز، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات.

وذهبت الكَرّامية[1] وبعض الحشوية[2] إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، متحيز مختص بجهة

---

(١) شيخهم هو أبو عبد الله محمد بن كَرّام السجستاني. دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده وكان يقول بأن الله مماسٌ لعرشه وأن العرش مكان له تعالى الله عما يقول. انظر الفرق بين الفرق.

(٢) أيضاً دعوا إلى التجسيم حتى قالوا: إن لله تعالى جسماً.

فوق، تعالى الله عن قولهم. ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحازيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح. ثم ما يحازي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه: ٥]، فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [سورة الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾ [سورة الرعد: ٣٣]. فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنى بالإحاطة والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبىء عن سبق مكافحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر. ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبىء عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر. ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثَّوْري رحمه الله واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [سورة فصلت: ١١]، معناه قصد إليها.

فإن قيل: هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيراً إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبىء عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم؛ وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع. والإعراض عن التأويل حذاراً من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون. والمعنيّ بقوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾ [سورة آل عمران: ٧] الآية. مراجعة منكري البعث لرسول الله ﷺ في استعجال الساعة، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها. والمراد بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [سورة آل عمران: ٧]، أي وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد

لذلك قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ [سورة الأعراف: ٥٣]، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة.

فصــــل

صرحت طوائف من الكرّامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسماً، وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول: الجسم هو المؤلف، في حقيقة اللغة، ولذلك يقال في شخص فضل شخصاً بالعَبَالة وكثرة تآلف الأجزاء إنه أجسم منه وإنه جسيم، ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تآلف الأجزاء. فإذا أثبتنا المبالغة المأخوذة من الجسم على زيادة التأليف، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف؛ إذ الأعلم لَمَّا دل على مزية في العلم، دل العالم على أصله.

ثم نقول: إن سميتم الباري تعالى جسماً وأثبتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة؛ وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع. وكلاهما خروج عن الدين، وانسلال عن ربقة المسلمين.

ومن زعم منهم أنه لا يثبت للباري تعالى أحكام الأجسام، وإنما المعنى بتسميته جسماً الدلالة على وجوده؛ فإن قالوا ذلك قيل لهم: لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبىء عما يستحيل في صفته، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسداً، ثم يحمل الجسد على الوجود؟ فإن قيل: إذا لم يمتنع تسمية الإله نفساً، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ [سورة المائدة: ١١٦]، فلا يمتنع أيضاً تسميته جسماً؛ قلنا: لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى، إذ لو ساغ ذلك لساغ مثله في الجسد. على أن النفس يراد بها الوجود؛ ولذلك يحسن قول القائل: نفس العرض والعرض نفسه، ولا يصح أن يقال: جسم العرض، ثم الأصل اتباع الشرع.

فصــــل

مما يخالف الجوهر فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث. وذهبت الكرّامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم؛ ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، وصار إلى جهالة لم يسبقوا إليها، فقالوا: القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى، وهو غير قائل به، وإنما هو قائل بالقائلية.

وحقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به، وتنكبوا عن إثبات وصف جديد له ذِكْراً وقولاً.

والدليل على بطلان ما قالوه، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها، لما سبق تقريره في الجواهر، حيث قضينا باستحالة تعرّيها عن الأعراض، وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع.

ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض، على تفصيل لهم أشرنا إليه، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الباري تعالى من الإرادات الحادثة القائمة، لا بمحال على زعمهم. ويصدهم أيضاً عن طرد دليلهم في هذه المسألة، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض على الذات.

ونقول للكرّامية: مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض، إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائباً من غير أن يتصف بحكمه، لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات. ثم نقول لهم: إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقونا على استحالة قيامه به سبحانه من الحوادث، ومما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثين، ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا منه فصلاً.

ونقول أيضاً: إذا وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزاً، وكل متحيز حجم وجرم، فلا يتقرر في المعقول خلو الأجرام عن الألوان، فما المانع من تجويز قيام الألوان بذات الرب. ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه.

فصــــل

في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهراً والتنصيص على نكت في الرد على النصارى

الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز، وقد أوضحنا الدليل على استحالة كون الباري تعالى متحيزاً. وقد يحد الجوهر بالقابل للأعراض، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث. ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهراً، قسم الكلام عليه، وقيل له: إن أردت بتسميته جوهراً اتصافه بخصائص الجواهر، فقد سبقت الأدلة على استحالة ذلك عليه. وإن أردت التسمية من غير وصفه بحقيقته وخاصيته، فالتسميتان تتلقى من السمع؛ إذ العقول لا تدل عليها، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تلقيناً.

وذهبت النصارى إلى أن الباري، سبحانه وتعالى عن قولهم، جوهر، وأنه ثالث ثلاثة، وعنوا بكونه جوهراً أنه أصل للأقانيم. والأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود، والحياة، والعلم. ثم يعبرون عن الوجود بالأب، وعن العلم بالكلمة، وقد يسمونه ابناً، ويعبرون عن الحياة بروح القدس. ولا يعنون بالكلمة الكلام، فإن الكلام مخلوق عندهم.

ثم هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد، والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة، وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين. والحال مثل التحيز للجوهر، وهو حال زائدة على وجود الجوهر. ولا تتصف الحال بالعدم ولا بالوجود، ولكنها صفة وجود، والأقانيم حالة محل الأحوال عند النصارى.

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح، وتدرعت بالناسوت منه، واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت؛ فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح، كما يحل العرض محله؛ وذهبت الروم إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح، وخالطته مخالطة الخمر اللبن.

فهذه أصول مذاهبهم، فنقول لهم: لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه، وبم تنكرون على من يرغم أن الأقانيم أربعة، منها القدرة، فليس إخراج القدرة من الأقانيم أولى من إخراج العلم. وكذلك إن ساغ المصير إلى أن الوجود أقنوم، فلا يمتنع عَدّ البقاء أقنوماً، ويلزمون السمع والبصر على نحو ما تقدم.

ونقول لهم: إذا زعمتم أن الكلمة تتدرع بالمسيح، وفسرتموه بالحلول، قيل لكم: العلم المسمى كلمة، هل يفارق الجوهر أم لا، فإن زعموا أنه يفارقه، لزمهم فيه أن يقولوا: لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم متدرعاً بالمسيح، وهذا مما يأبونه.

فإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر، استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح عيسى عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول، فإنه يمتنع حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر؛ فإذا امتنع ذلك في العرض، فلأن يمتنع ذلك في الخاصية التي تتنزل منزلة صفات النفس أولى. ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح، لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر بالناسوت.

ويقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح، فهلا اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى.

والرد على الروم في الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول؛ ويخصصون بأن الاختلاط إنما يتصف به الأجرام والأجسام، فكيف وجهه في الأقنوم الذي هو خاصية!

ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى

صلوات الله عليه، ولذلك كان يقلب العصا ثعباناً مبيناً، ويفلق البحر أفلاقاً، كالأطواد، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام؟

والذي انتحلوا فاسد معتقدهم من أجله، ما ظهر على يد عيسى ﷺ من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله. فإذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام، اضطربت مذاهبهم، ولم يرجعوا إلى محصول، إذ أصلهم أن الاتحاد لم يقع إلا بالمسيح عليه السلام.

ثم مذهبهم أن الأقانيم آلهة، والنصارى مع اختلاف فرقها مجتمعون على التثليث؛ فنقول لهم: كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود على حياله، فكيف يتصف بالإلٰهية ما لا يتصف بالوجود؟

وسنقيم واضح الأدلة على أن الإلٰه يجب أن يكون حياً عالماً قادراً، فلو كان أقنوم العلم إلٰهاً لوجب أن يكون حياً قادراً. ثم يقال لهم: هلا جعلتم الآلهة أربعة: الجوهر، والوجود، والحياة، والعلم؟ لولا الركون إلى محض التحكم في الدين!.

ثم أطبقت النصارى على أن المسيح إلٰه، وأطبقوا على أنه ابن، واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت، وهذه مناقضات؛ فإن إطلاق اسم الإلٰه يمحض حكم الإلٰهية، وليس المسيح إلٰهاً محضاً. ثم أطبقوا على أن المسيح صلب، ولما روجعوا قالوا: المصلوب الناسوت، والناسوت المحض ليس هو المسيح. ونعتضد الرد عليهم بإثبات الوحدانية، وفيما قلناه أكمل مقنع.

بـاب

العلم بالوحدانية

الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك. والرب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية. إيضاح الدليل على أن الإلٰه ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالماً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلٰهين.

والغرض من ذلك ينبني على أن حكم العلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولو قدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإلٰه، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب. فإذاً، اتضح المراد من حقيقة الوحدانية على الجملة.

فالمقصود من عقد هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلٰهين. والدليل عليه، أنّا لو قدرنا إلٰهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة. وذلك أنّا لو فرضنا نفوذ إرادتيهما ووقع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتيهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلٰهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، وسنذل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟ قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه، وهي مطردة أيضاً على تقدير الاتفاق؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة، وكل ما دل وقوعه على العجز والاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله. والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم، ملتزماً ما يفضي إلى الحكم بحدثه، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به وقوعاً وتحققاً. والجاري من أحد المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدي لأن يُمْنع عرضة للنقص، كالمصدود عما يريده حقاً بتسوية بين من يجوز ضده وبين من اتفق رده.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع؟ قلنا: لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض، ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه. ولا توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتهما؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع، ما يجوز عند تقدير الانفراد.

وقال بعض الحذاق: غايتنا في دلالة التمانع، امتناع وقوع مرادين؛ وإثبات قديمين على قضية هذا السؤال يفضي إلى منع، ما يجوز لكل قديم لو قدرنا انفراده، وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص.

ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريده الرب، تعالى عن قولهم، ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره. فإن قالوا: الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق إلى ما يريده، قيل: مراده عندكم أن يؤمن العباد على الاختيار إيماناً مثاباً عليه، ولا يريد منهم إيماناً وهم إليه ملجؤون وعليه مكرهون؛ فالذي يريده لا يقدر على إيقاعه، والذي يقدر عليه لا يريده.

وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما ذكرناه، وهي المنصوصة في نص قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء: ٢٢].

فإن قيل: قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وأنتم بالدليل على ذلك مطالبون؛ قلنا: لو قدرنا قديماً عاجزاً، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به، والعقل يقضي باستحالة العجز القديم، لأن من حكم العجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن في نفسه. ولو أثبتنا عجزاً قديماً، لجرّنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أزلاً، ثم القضاء بأن العجز مانع منه، وباضطرار نعلم استحالة الفعل أزلاً، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة؛ إذ الحركة لا بد أن تكون مسبوقة بكون في مكان، ثم تكون الحركة انتقالاً منه.

فإن قيل: ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة؛ إذ القدرة القديمة تقتضي تمكناً من الفعل، فالتزِموا من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي؛ قلنا: ليس من حكم القدرة التمكن بها ناجزاً، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية، واعتقدنا ذلك مثلاً، فلا يمتنع تقدمها على المقدور، ولا يمتنع منع القادر عن مقدوره مع استمرار قدرته؛ فوضح بذلك أنا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة، ويستحيل من كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن مقدورات القديم متناهية، والكلام في إثبات الوحدانية يتشبث بنفي النهاية عن مقدورات الإله؟ قلنا: إن خصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد، فالجواب أن المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضي بجواز وقوع أمثال ما وقع، والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتضٍ، وفي قصر القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة، ومساق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وإن فرض السائل السؤال عن قديمين، فزعم أن أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات، والثاني يقدر على قبيل آخر، وهذا من أغمض ما يسأل عنه؛ فنقول: نحن نصور جسماً ونتعرض لتقسيم الدليل لتحريكه وتسكينه. فإن زعم السائل أنهما جميعاً خارجان عن مقدوريهما، كان محالاً مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون؛ وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما، والحركة مقدورة للثاني، فمآل هذا التقدير التمانع كما قررناه.

فإن قيل: الحركة والسكون وقبيل الأكوان مقدور أحدهما وليس مقدوراً للثاني، فنفرض الدليل في الألوان. فإن عُورضنا فيها تعديناها إلى قبيل آخر من الأعراض، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين؛ إما أن يشتركا في الاقتدار على قبيل من الأعراض، ويترتب عليه التمانع، إذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المتضادات. وإن عورضنا فرضنا الدليل في المثلين من كل قبيل ليستقر فيه الدليل، فإن المثلين يتضادان، كما سنذكر في درج الكلام إن شاء الله عزّ وجلّ؛ فهذا أحد مآلَي الممانعة التي قدرناها.

ولو قال السائل: إن أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على خلق جميع أجناس الأعراض؛ قيل: هل يتصف الثاني بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا؟ فإن قال السائل: إنه لا يقتدر عليه، فقد أخرجه

عن كونه قادراً أصلاً، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بمعلوم ولا حي بحياة تحكم بادعاء ما لا دليل عليه. وليس غرضنا في هذا المعتقد الدليل على نفيه، ومقصودنا التعرض لنفي قديمين يقدر لكل واحد منهما حكم الإلهية.

على أن القديم واجب وجوده، إذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن، إذ الممكن لا يقع بنفسه؛ وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ما يقتضي القطع بوجوب وجود القديم، وفي الحكم بجوازه انقلاب الواجب جائزاً. فلو أثبتنا قديماً غير مؤثر، لكان لا يجب وجوده، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال. فإذا كان جائزاً امتنع كونه قديماً إذ القديم يجب وجوده، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتضٍ، والحكم بالجواز والقدم متناقض.

وإن قال السائل: خلق الجواهر مقدور للذي لم نصفه بالاقتدار على الأعراض؛ فنقول: الجوهر الفرد العري عن الأعراض غير ممكن، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره؛ وهذا القدر كافٍ فافهمه.

وهذه جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية، وقد ضمّنّاها وأدرجنا فيها ما يستحيل على الباري تعالى، حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام. وما ذكرناه يغني عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري تعالى.

وإذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه، فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه؛ ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه، وقبوله للحوادث، وافتقاره إلى محل يحله.

وكل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة، وهي النفسية منها، فأما المعنوية فها نحن نبتديها.

باب

إثبات العلم بالصفات المعنوية

اعلموا أرشدكم الله تعالى أن الكلام في هذا الباب يتشعب، وهو عمدة أهل التوحيد. وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط رُكنين: أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات، والثاني إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها.

فأما الأحكام، فمما نصدر الباب به أن نوضح كون صانع العالم قادراً عالماً، ولا حاجة بنا بعد

سبق المقدمات التي ذكرناها إلى نظر واعتبار في القطع بكون الصانع عالماً قادراً. فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم، واستبان للعاقل لطائف الصنع، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة. وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة، أن الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره من الجاهل به. ومن جوَّز، وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً، وفي تيه الجهل والجاً.

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر في ذلك، ومسلكهم ما نومىء إليه. وذلك أنهم قالوا: ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات ولا تمتنع على بعضها. ثم إذا نظرنا في الموانع جرّنا السّبر والتقسيم إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة؛ إذ لو قال قائل: لا يمتنع الفعل على موجود، لكان الوجه في الرد عليه نسبته إلى جحد الضرورة. فإذا اضطرنا إلى ذلك انتهاء، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء.

فإن قيل: قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكَم على علم المحكِم، والذي ذكرتموه خروج على قولهم؛ قلنا: المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً، والمحكَم يدل على كون المحكِم عالماً؛ ولكن يُدرَك كون ما ذكرناه دليلاً ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر يفضي إذا صح إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل، فاعلم ذلك.

فإذا اتضح كون الباري سبحانه عالماً قادراً، فباضطرار تعلم كونه حياً. ولو نظر العاقل بدءاً في الفعل واعتقد أن له صانعاً، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً، إذا درأ عن معتقداته وساوس الطبائعيين، كما سبقت الإشارة إليها. فهذا القدر كافٍ في هذا المعتقد.

فصــل

صانع العالم مريد على الحقيقة، وذهب أبو القاسم الكعبي إلى أن الباري تعالى لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة؛ وإن وصف بذلك شرعاً في أفعاله، فالمراد بكونه مريداً لها أنه خالقها ومنشئها. وإذا وصف بكونه مريداً لبعض أفعال، فالمراد بوصفه أنه آمر بها. وذهب النجار[1] إلى أن الباري تعالى مريد لنفسه. ثم قال عند المراجعة: المعنى بكونه مريداً، أنه غير مستكره ولا مغلوب.

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى مريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل،

---

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، من متكلمي المجبرة وله مع النظام مجالس ومناظرات مات عقب إحداها. انظر الفهرست لابن النديم. وافق أصحابنا في أصول، ووافق القدرية في أصول، وانفرد بأصول. انظر الفرق بين الفرق.

وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة.

وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه، فهو أن نقول: قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام تدل على كون المتقن عالماً، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها. ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجباً لخروجها عن قضية الأدلة على العموم.

فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهداً من أجله على كونه مراداً مقصوداً، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً. ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهداً على كون المحكِم عالماً، من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالماً.

فإن قيل: إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بدّ من تخصيص قصد؛ والباري تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاجتزاء بكونه عالماً عن تقدير كونه مريداً.

وهذا باطل من أوجه؛ أقربها أن ما ذكروه يجر عليهم أن يحكموا بأن الباري تعالى غير قادر اكتفاء بكونه عالماً، وفرقٌ في ذلك بين الشاهد والغائب. ثم نفرض عليهم فاعلاً شاهداً مطلعاً على ما سيكون من فعله، بإنباء صادق أتاه، أو إعلام الله إياه. ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله.

ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم، وإن لم يخطر له ذهولهم وانطواء الغيوب عنهم؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال، لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال، فإن انخرام ركن من الاستدلال يمنع العثور على العلم في ثاني الحال.

وإن تعسّف من متبعي الكعبي متعسِّف، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل؛ فيقال له: هذا جحد للضرورة، وتعرض لالتزام جهالات. وأقرب ما يعارض هذا القائل، أن يقال له: لا يدل المحكَم على علم المحكِم، وإن ثبت العلم فبدلالة أخرى.

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة من البصريين على الكعبي، فإنهم قد نقضوا الدلالة في قواعد من العقائد.

ونحن نورد الآن وجهاً واحداً منها، وهو أن الإحكام في فعل الباري تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم، وأثبتوا أفعالاً محكمة شاهداً مخترعة للعبد على زعمهم، وهي صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله عن معظم صفاتها، فإذا ساغ لهم نقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي، لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل، وهذا القدر كافٍ في الرد على الكعبي.

وأما وجه الرد على النجار وأتباعه، فهو أن نقول: قولكم إن الباري سبحانه مريد لنفسه، منقسم عليكم؛ فإن أردتم بذلك كونه مريداً قاصداً على التحقيق، كما نعتُّموه بكونه عالماً لنفسه، فسيأتي الرد عليكم وعلى إخوانكم، إذا نجز غرضنا من إثبات العلم بأحكام الصفات.

ولا وجه في الرد عليهم إن سلكوا هذا المسلك، إلا التمسك بالطرق الدالة على العلم، والقدرة، والحياة.

وقد حاولت المعتزلة طرقاً في منع كون الباري تعالى مريداً لنفسه كلها باطلة، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على البصريين.

فإن زعمت النجارية أن المعنى بكون مريداً لنفسه أنه غير مغلوب ولا مستكره، فيقال لهم: قد فسرتم الإثبات بالنفي، فإن نفي الغلبة والاستكراه يتضمن إثبات حكم صفة. ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه، ومطالبون بعد هذه الموافقة بأن يثبتوا كون الإله قاصداً إلى فعله؛ فإن تمنعوا من ذلك ألزموا ما ألزم الكعبي على ما قدمناه حرفاً حرفاً، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة.

وقد ألزم النجارية على أصلهم مناقضات. فقيل لهم: إن كان المريد هو الذي لا يغلب ولا يستكره، فليكن الباري مريداً لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها ولا مستكره عليها.

وأما البصريون، فالكلام عليهم في فصلين: أحدهما في وصفهم الباري تعالى بكونه مريداً، والثاني في حكمهم بحدوث إرادته.

فنقول أولاً: ما دليلكم على كون الباري تعالى مريداً؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها، وزعموا أنها غير مرادة، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها، وهي غير مرادة. فإن قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها، وربما يضربون أمثالاً يموهون بها؛ ويقولون: بعض المحسوسات يشتهى، والشهوة لا تشتهى؛ والأمر المطلوب يتمنى، والتمني لا يتمنى؛ وكذلك الإرادة لا تراد ويراد بها، وهذا الذي ذكروه دعوى عرية عن البرهان؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه.

فلو قال قائل: العلم يُعلم به ولا يعلم في نفسه، جرياً على ما مهدوه، وقياساً على الشهوة والتمني، لكان الكلام عليه كالكلام عليهم.

ثم نقول: من فعل فعلاً، وكان عالماً بإنشائه إياه في وقت مخصوص، فلا بدَّ أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به، ووضح ذلك يداني مدارك الضرورات.

ثم العقل يقضي باستواء الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث. فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد، ثم لا يغنيهم خبطهم في الإرادة، وقد نقضت دليلهم؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل عليهم بالإرادة، وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض، فقد انسدَّ عليهم طريق الاستدلال، على كون الباري تعالى مريداً.

ومما يطالبون به، أن يقال لهم: بم تنكرون على من يزعم أن الباري سبحانه وتعالى مريد لنفسه، كما أن حيٌّ قادرٌ عالمٌ بنفسه عندكم؟

فإن قالوا: إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان يقتضي تعلقاً، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالماً بكل معلوم، لما كان عالماً لنفسه؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض، ومساق ذلك يوجب كونه مريداً لكل مراد لو كان مريداً لنفسه.

وهذا الذي ذكروه من تحكماتهم الباطلة. ويقال لهم: بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسي ببعض المتعلقات دون بعض؟ وبم تردون على من يقول من النجّارية: إنه مريد لبعض المرادات لنفسه، وهذا بمثابة اختصاص العلم الحادث يتعلق بمتعلقه لعينه؛ وليس لقائل أن يقول: لا اختصاص للعلم بالسواد، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره.

فإن قالوا: قد استشهدنا بكونه عالماً بكل معلوم، قلنا: تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال. فلم زعمتم أنه إنما يجب كون الباري تعالى عالماً بكل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه؟ وقد علمتم أن مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات، والمصير إلى أن الباري تعالى عالم بعلم. ثم ما ذكروه تولوا نقضه حينما قالوا: الباري قادر لنفسه، ولا يتصف بكونه قادراً على كل مقدور، فإن مقدورات العباد غير مقدورات له. وقد أثبت المتأخرون منهم أجناساً مقدورة للعباد، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعبد أم لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل.

فإن قالوا: مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم، من حيث استحال مقدور بين قادرين، والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات؛ قلنا: لا ينجيكم روغانكم عما ألزمتموه؛ فإن ما سيقدر عليه عبد في معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه عبده عندكم، وهو إذ ذاك غير مقدور للعبد. ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه.

ومما نلزمهم أن نقول: إذا حكمتم بأن الباري تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة فيما لا يزال، فما المانع من قيام موجباتها به؟ فإن قالوا: لو قامت به لم يخل عنها أو عن ضدها ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حدثه؛ قلنا: إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائضها قبل الاتصاف بها، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها؟ ثم أصلكم أن الحي يجوز أن يعري عن الإرادة وأضدادها، وهذا مذهب الدهماء منهم.

وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين، وهو التعرض لكون الباري تعالى مريداً. فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة، فسنذكره عند خوضنا في إثبات الصفات إن شاء الله، فإنا بعدُ في إثبات العلم بأحكامها.

فصــل

الباري تعالى سميع بصير عند أهل العقل، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء.

فذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري تعالى إذا سمي سميعاً بصيراً، فالمعنى بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهبت طوائف من النجارية.

وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه.

وذهب الجبائي وابنه إلى أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً، أنه حي لا آفة به. ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير شاهداً يضاهي حقيقتهما غائباً.

والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حياً كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعاً بصيراً، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم اتصافه بكونه مؤفاً، إذ كل قابل لنقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرر استحالة كونه مؤفاً، تقرر اتصافه بكونه سميعاً بصيراً؛ فهذا تحرير الدلالة، والغرض منها يتبين بأسئلة وانفصالات عنها.

فإن قال قائل: قد بنيتم كلامكم هذا على قبول الباري تعالى الاتصاف بكونه سميعاً بصيراً، فبم تنكرون على من يأبى ذلك وينكره، ويزعم أن الباري تعالى يستحيل عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما، كما يستحيل عليه قبول الألوان؟ قلنا: قد وضح أن الحي شاهداً قابل للاتصاف بالسمع والبصر، وإذا تقرر ذلك سلكنا مسلك السبر والتقسيم؛ وقلنا الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات؛ ثم إذا سبرنا صفات الحي، رَوْماً للعثور على ما يصحح قبوله للسمع والبصر، لم يصح على السبر إلا كونه حياً، إذ لو قدرنا مصححاً آخر سوى ذلك لبطل التقدير؛ فإذا وضح أن الحي باين الجماد في صحة قبول السمع والبصر لكونه حياً، لزم من ذلك القضاء بمثله في كون الباري تعالى حياً.

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر وحكمهما، بأسعد حالاً ممن يزعم أن الباري تعالى لا يتصف بالعلم وأضداده، مصيراً إلى أنه يستحيل أن يتصف بأحكامها؛ فهذا القدر كافٍ في غرضنا.

فإن قيل: ما الدليل على امتناع عُرُوّ الشيء عن أحكام الأضداد مع جواز قبوله للآحاد؟ قلنا: كل ما يدل على استحالة عرو الجواهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك، وقد سبق الإيماء إلى ذلك في أول المعتقد.

فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص.

فإن قيل: الإجماع لا يدل عقلاً، وإنما دل السمع على كونه دليلاً؛ والسمع وإن تشعبت طرقه فمآله كلام الله تعالى، وهو الصدق وقوله الحق؛ والأفعال لا تدل على ثبوت الكلام، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر، كما سنذكره. فلو وقعت الطَّلِبَةُ في الكلام نفسه، وأسندنا إثباته إلى نفي الآفة، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام، لكنا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم العلم بالكلام عليه، وذلك نهاية العجز؛ قلنا: هذا السؤال عظيم الوقع، يتعين الاعتناء بالانفصال عنه، ويتجه عندنا في درء السؤال أن نقول: المعجزات إذا دلت على صدق الرسل عليهم السلام، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته، فيعلم على القطع ما نرومه.

فإن قيل: المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية، وإنما تدل من حيث تُنَزَّل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره في باب المعجزات. فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق، فكيف تدل المعجزة على قول، ووجه دليله نزوله منزلة قول؟ قلنا: هذا مخيل ملبس، ولكن الحق يتبين عند التحصيل؛ فإن من ادعى في محفل أنه رسول ملك، وقام على رؤوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب، وذلك بمرأى من الملك ومسمع، ثم قال: آية رسالتي أني إذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد فعل على خلاف المعتاد منه، ثم عقب على ما قال بالاقتراح، فوافقه الملك؛ فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولاً مصدقاً من المرسل. وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماً، وقد يحضر المجلس من ينفي كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا العبارات، ثم يستوي الحاضرون في درك العلم بكونه رسولاً، مع اختلافهم في الذهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به؛ فاعلم ذلك ترشد.

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد، ولكنا ألفينا فصلاً تقدر لدى الإملاء، فضمناه هذا المعتقد، وبالله التوفيق.

وسبيل إثبات العلم بكون الباري تعالى متكلماً، كسبيل إثبات العلم بكونه سميعاً بصيراً، ولكن المقصد منه لا يتضح قبل أن نثبت كلام النفس ونرد على منكريه.

فصـــل

فإن قيل: قد وصفتم الباري تعالى بكونه سميعاً بصيراً، والسمع والبصر إدراكان، ثم تثبت شاهداً إدراكات سواهما: إدراك يتعلق بقبيل الطعوم، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح، وإدراك يتعلق

بالحرارة والبرودة واللين والخشونة؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات، أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعاً بصيراً؟ قلنا: الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة، فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات.

ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاماً ذائقاً لامساً، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات، والرب يتعالى عنها. ثم هي لا تنبىء عن حقائق الإدراكات؛ فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك، لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها ولم أدركه، وكذلك القول في الذوق واللمس.

فصـــل

الرَّبُّ سبحانه وتعالى باقٍ مستمرّ الوجود، وكان الترتيب الذي بنينا عليه الكلام في الصفات يقتضي أن تعدّ هذه الصفة في الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس؛ فإن الذي نرتضيه، أن الباقي باقٍ لنفسه، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجبها المعاني، وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل.

وكلُّ ما دلّ على قدم الباري تعالى، واستحالة عدمه، ووجوب وجوده، فهو دال على كونه تعالى باقياً.

والذي ذكرناه لُـمَعٌ مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة.

ونحن الآن نخوض في إثبات العلم بالصفات الموجبة للذات أحكامها، مستعينين بالله تعالى.

بـــاب

القول في إثبات العلم بالصفات

مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ؛ له الحياة القديمة، والعلم القديم، والقدرة القديمة، والإرادة القديمة.

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات، ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات؛ فقال قائلون: إنه حيٌّ، عالمٌ قادرٌ لنفسه.

واختار آخرون عبارة أخرى، فقالوا: هذه الأحكام ثابتة للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته، وتلك الحالة توجب له كونه حياً عالماً قادراً.

وذهب ذاهبون من نفاة الصفات إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، لا لعلل ولا لنفسه.

ونحن نرى أن نقدّم على الخوض في الحجاج فصلين؛ يشتمل أحدهما على إثبات الأحوال، والردّ على منكريها؛ ويشتمل الثاني على جواز تعليل الواجب من الأحكام. فإذا نجزا. خُضْنا بعدهما في الحجاج.

فصــــل

الحال صفة لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معلّلاً، ومنها ما يثبت غير معلّل. فأما المعلل منها، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها؛ نحو كون الحيّ حيّاً، وكون القادر قادراً. وكل معنى قام بمحل، فهو عندنا يوجب له حالاً، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة.

وأما الحال التي لا تعلّل، فكل صفة إثبات للذات من غير علة زائدة على الذات، وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده. وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود، فهي من هذا القسم؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً، لوناً، سواداً، كوناً، علماً، إلى غير ذلك.

وأنكر معظم المتكلمين الأحوال، وزعموا أن كون الجوهر متحيزاً عين وجوده، وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالاً لموجود زائداً على وجوده.

والدليل على إثبات الأحوال، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيزه، ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز. وإذا تقرر تغاير العلمين، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين: إما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول، وإما أن يكون زائداً عليه، وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الأول لأوجه:

منها، أن العاقل يقطع عند الاتصاف بالعلم الثاني، أنه أحاط بما لم يحط به قبل، واستدرك ما لم يستدركه أولاً، ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده، لاستحال ذلك ما يستحيل أن يعلم الموجود من يجهله في حالة واحدة.

ومن الدليل على ذلك، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادثين، لم يتقرر القضاء باختلافهما قياساً على العلمين بوجود الجوهر وتحيزه. وربما يطلق نفاة الأحوال، أن الشيء يعلم من وجه ويجهل من وجه، والتعرض للوجوه إثبات الأحوال.

ولا يستغني خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال؛ إما بتسميتها أحوالاً، أو وجوهاً، أو صفات نفس.

ولا ينبغي أن يكيع ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال، بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، فإن قُصاري ما يذكرونه استبعاد وادّعاء لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل.

ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود، وعدم، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم.

فإذا وضح ما قلنا، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر، وكل جهالة تأباها العقول؛ فإن من قال يُقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة، إلى غير ذلك من الجهالات.

فإذا لم يكن من جامع بدّ، فالجامع بين الشاهد والغائب أربعة:

أحدها العلةُ؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلة شاهداً وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً، حتى يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالماً شاهداً، معلل بالعلم. وسنوضح ذلك على قدر الكتاب، إذا خُضنا في الحجاج.

الطريقة الثانية في الجمع الشرطُ؛ فإذا تبين كون الحكم مشروطاً بشرط شاهداً، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائباً، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حيّاً، فلما تقرر ذلك شاهداً اطرد غائباً.

والطريقة الثالثة الحقيقةُ؛ فمهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائباً، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم، من قام به العلم.

والطريقة الرابعة في الجمع الدليلُ؛ فإذا دلّ على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً، وهذا كدلالة الأحداث على المحدث. فهذا أحد الفصلين الموعودين.

فصـــل

فأما الفصل الثاني، فهو يشتمل على تعليل الواجب والرّد على منكريه. والذي تبني المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه، مصيرهم إلى أن كون الباري تعالى عالماً واجب، والواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه؛ وليس كذلك كون العالم عالماً شاهداً، فإنه جائز ممكن، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتض.

وشبهوا الحكم الواجب والجائز، بالوجود الواجب والجائز. والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود، لم يتعلق وجوده بمقتض؛ والحادث لما كان جائز الوجود، افتقر وقوعه إلى مقتض.

وهذا الذي ذكروه دعوى عريّة، فيقال لهم: بِمَ تُنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة؟

وأما استشهادهم بالوجود، فلا محصول له؛ فإنا لم نحكم بما قالوه لوجوب وجود القديم سبحانه وتعالى، بل قضينا به من حيث انتفت الأولية عن وجود الباري سبحانه، وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل، فإن لكل فعل مبتدأ؛ فاستحال لذلك تعلقه بفاعل، واستحال أيضاً تعلقه بعلة، فإن الوجود لا يعلل شاهداً وغائباً.

ثم نقول لهم: قد عولتم فيما يعلل على الجواز، وقضيتم بأن الحكم إنما يعلل بجوازه، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعلل، وما ذكرتموه يبطل في الطرد والعكس.

فأما تعليل الجائز، فباطل بالوجود؛ فإنه جائز للحوادث، وهو غير معلل.

فإن قالوا: وجود الحوادث وإن لم يعلل فهو متعلق بالفاعل، ومن حكم الجائز، أن يتعلق بمقتض، ثم قد يكون المقتضى علة، وقد يكون فاعلاً؟ قلنا: الوجود عندنا حال للجوهر، والجوهر كان في عدمه جوهراً، ثم طرأ عليه حال الوجود؛ فهلا زعمتم أن كون العالم عالماً شاهداً حال يطرأ على الذات الموصوفة بخصائص الصفات، وجوداً وعدماً؟ وذلك يفضي إلى نفي العلل شاهداً، ولا محيص عن ذلك.

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه، يبطل عليهم بأشياء:

منها، أن كون العالم عالماً شاهداً إذا ثبت فقد التحق بالواجبات، من حيث لا ينتفي ما وقع حتى يصير كأنه لم يقع، فيجب أن لا يكون الحال الواقع معللاً.

والدليل على ذلك أصلان من مذاهب المعتزلة: أحدهما، أنهم قالوا: الحادث غير مقدور في حال حدوثه، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث؛ فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة، فليستقل الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة.

والأصل الثاني، أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها، وعدُّوا من ذلك تحيز الجوهر، وقيام العرض بالمحل.

ومنها، كون العالم عالماً المعلل بالعلم؛ فإذا ألحقوا الحال الذي فيه نزاعنا بالصفات الواجبة التابعة للحدوث، وأخرجوه عن كونه مقدوراً ولم يخرجوه عن كونه معلولاً، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافي التعليل.

ومما يبطل ما قالوه، أنهم طردوا الشرط شاهداً وغائباً، وحكموا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً، ثم قضوا بذلك في كون الباري تعالى عالماً قادراً؛ فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز في حكم الشرط، لم يسغ لهم الفصل في حكم العلة. وهذا القدر كافٍ فيما نبغيه.

فإذا ثبت مضمون الفصلين خضنا بعدهما في الحجاج. ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة، يفضي كل واحد منها إلى القطع، والله المستعان.

فالطريقة الأولى، أن نقول: قد سلمتم لنا أن كون العالم عالماً حكم ثابت للذات، كما أن كون المريد مريداً حكم ثابت للذات، ثم منعتم كون الباري تعالى مريداً لنفسه؛ وكل ما صدّكم عن ذلك في كونه مريداً فهو متقرر في كونه عالماً، ويتضح الجمع بالسبر والتقسيم.

فنقول: امتناع كون الباري سبحانه وتعالى مريداً لنفسه لا يخلو؛ إما أن يستند إلى وجوب تَعْليل هذا الحكم غائباً، كما ثبت تعليله شاهداً؛ فإن كان الأمر كذلك، فيجيء من مضمونه تعليل كونه تعالى عالماً طرداً للعلة المقررة شاهداً، وإن كان ما ذكرناه في حكم الإرادة يستند إلى ما هَذَوا به، من أنه لو كان مريداً لنفسه لكان مريداً لكل المرادات، وقد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم الإرادة.

فإذا بطل معلولهم في منع كون الباري تعالى مريداً لنفسه، فلا يبقى بعده إلا ما ذكرناه. وليس يجري كون المريد مريداً مجرى كون الفاعل فاعلاً، فإن للمريد بكونه مريداً حكماً وحالاً على التحقيق، وليس للفاعل بكونه فاعلاً حال؛ فهذه طريقة قاطعة فيما نلتمسه.

والطريقة الثانية أن نقول: قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني؛ فلو جاز تقدير كون العالم عالماً دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً، ولا معنى لإيجاب العلم حكمه، إلا أنه يلازمه، فإنه لا يشبه إثبات القدرة مقدورها؛ فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها.

والعبارات المتداولة بين الأصوليين، أن تسمية العالم عالماً تقتضي علة موجبة، موضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات، فإذا ثبت ذلك شاهداً وجب القضاء به غائباً.

وإن قالوا: كون العالم عالماً شاهداً إنما يعلل لجوازه، فقد قدمنا ما يبطل ذلك في النفي والإثبات.

فإن قالوا: كون العالم عالماً غائباً على خلاف كون العالم عالماً شاهداً، وإذا ثبت حكم معلل بعلة، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طرداً، قلنا: الوجه الذي يقتضي العلم شاهداً حكماً، يقتضيه غائباً. وإذا اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما من الوجه الذي يقتضي العلة معلولها لأجله؛ فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا، بكونه حادثاً عرضاً مختصاً بمتعلق واحد إلى غير ذلك. والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً، وإنما يوجبه من حيث يكون علماً، وذلك ثابت شاهداً وغائباً. ثم ما ألزمونا في تباين الحكمين في حكم العلة، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط.

والطريقة الثالثة، وهي عمدة شيخنا رضي الله عنه، أن نقول: العلم المتعلق بالمعلوم علم. فإذا زعمتم أن الباري تعالى علم بالمعلوم، والمعلوم في حقه محاط به، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق. ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم، ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطاً به.

وهذا آكد على أصول المعتزلة؛ فإنهم قالوا: تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما، وبنوا على ذلك مماثلة العلم القديم ـ لو ثبت ـ للعلم الحادث. وذلك قاطع إذا تأملته، وبالله التوفيق.

ومعوّل نفاة الصفات على طرق:

منها، ادّعاؤهم منع تعليل الواجب كما قلمناه، وقد سبق الاعتراض عليه بما فيه مقنع.

ومما يتمسكون به أيضاً، أن قالوا: لو أثبتنا صفات قديمة لكانت مشاركة للباري تعالى في القدم، وهو أخص صفات الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات، ومساق ذلك يقضي بكون الصفات آلهة.

وهذا الذي ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان. فأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه، فهم فيه منازعون؛ ثم لو سلم ذلك لهم جدلاً، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالى، ولا يجدون إلى إثبات سبيلاً.

ثم يقال لهم: الإرادة التي أثبتموها للباري تعالى حادثة قائمة، لا بمحل، مثل على زعمكم للإرادة الثابتة للعبد القائمة به إذا تعلقتا بمتعلق واحد، وهما مشتركتان في الأخص، ويثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل، ويستحيل ذلك على الثانية، وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات.

على أنا نقول لهم: منْعكم تعليل الواجب يناقض مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه؛ فإن تماثل المثلين واجب، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب.

ومما يتمسكون به أن قالوا: علم الباري تعالى على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل، وهو في حكم العلوم المختلفة الحادثة، إذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض؛ فإذا تعلق علم الباري بالمعلومات المختلفة كان في حكم العلوم الحادثة، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضاً كونه في حكم القدرة، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهداً، ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة، تكون في حكم العلوم والحياة والقدرة.

وهذا الذي ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه نظراً، فإنه كلامٌ منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي أصلها، ثم إذا أوضحنا فيه معتقدنا وإن لم يكن يلزمنا في طرق الحجاج، قلنا:

القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة، فأما كون العلم زائداً على القدرة فمما لا يتوصل القطع إليه عقلاً. والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات مجمعون على نفي صفة في حكم العلم والقدرة، فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للإجماع.

فإن قيل: إذا لم يبعد ثبوت علم في حكم علوم، فما المانع من مصيرنا إلى أن الباري تعالى عالم بالمعلومات لنفسه، قادر عليها لنفسه، وتكون نفسه في حكم العلم والقدرة، وذلك يفضي إلى الاستغناء بالذات عن الصفات؟ قلنا: هذا ليس بالاستدلال، فإنكم بنيتم قولكم هذا على أصل تعتقدون فساده؛ إذ العلم الذي اعتقدناه غير ثابت عندكم، فكيف تبنون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه؟

ثم مضمون ما عولتم عليه يفضي بما توافقوننا على بطلانه؛ وذلك أن ذات الباري تعالى لو كان في حكم العلوم لكانت علماً، وهذا ما لا ينتحله أحد من أهل الملة. وقد قال أبو الهذيل[1]: الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه نفسه، ونفسه ليست بعلم، وعُدّ هذا من فضائحه ومناقضاته. وهو مع مفارقة ما أنكره سائر المعتزلة، ينكر كون ذات الباري تعالى علماً وقدرة. وأحق الناس بالتزام ذلك المعتزلة؛ فإنهم قالوا: لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا، لكن مثلاً لعلمنا؛ فلو قضوا بكون ذاته في حكم العلوم، لألزموا كون ذاته علماً، وهو مما يأبونه أصلاً.

فإن قيل: إن كان ما ذكرتموه دفعاً لكلام الخصم، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم، وقد زعمتم أن العقل يقضي بإثبات الصفة على الجملة، والكلام في التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية؟ قلنا: هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه، ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع، فإذا دل العقل على إثبات العلم، وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم، فيحصل من مدلول السمع والعقل إثبات علم زائد على الوجود، وبالله التوفيق.

فصــل

قد ذكرنا الدليل على إثبات كون الباري تعالى مريداً عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات. ثم مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة. وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، وذلك باطل من أوجه:

منها، إن إرادته لو كانت حادثة لافتقرت إلى تعلق إرادة بها؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل، وهو عالم به وبإيقاعه على صفة مخصوصة في وقت مخصوص، فلا بد أن يكون قاصداً إلى إيقاعه؛ ونفي

---

(١) هو محمد بن الهُذَيْل المعروف بالعلاف، شيخ المعتزلة والذاب عنهم، أخذ الاعتزال عن واصل بن عطاء وعثمان بن خالد الطويل، كان يقول بفناء مقدورات الله عز وجل. مات عام ٢٢٦ وقيل ٢٣٥. انظر شذرات الذهب ٢/ ٨٥. والفرق بين الفرق.

القصد إلى إيقاع فعل، مع العلم به، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع جميع الأفعال.

فإذا قالوا: الإرادة يراد بها وهي لا تراد في نفسها، لم يكترث بقولهم، وألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه.

وقد ادعى بعض المحققين في ذلك الضرورة، وهو غير مبعد في دعواه.

ولو ساغ للبصريين ما قالوه، لساغ لجهم أن يقول: الباري تعالى يخلق لنفسه علوماً حادثة بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم أخرى، وهذا مما لا فصل فيه.

ثم نقول: قد وافقتمونا على أن المتماثلين يجب اشتراكها في الواجبات والجائزات وما يستحيل، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام بالمحال؛ فالتزموا ذلك في إرادة الباري تعالى.

ثم يلزمهم قيام إرادة الباري، تعالى عن زعمهم، بالجماد. فإن حاولوا دفع ذلك، وقالوا الإرادة تستدعي محلاً مخصوصاً وبنية مخصوصة وحياة، قيل لهم: إثباتكم إرادة لا في محل، نفي للمحل والبنية والصفة التي أشرتم إليها؛ فإذا ساغ نفي أصل المحل، لم يبعد نفي شرط المحل.

فصل

ذهب جهم[1] إلى إثبات علوم حادثة للرب، تعالى عن قول المبطلين. وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوماً متجددة، بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها.

والذي ذكره خروج عن الدين ومخالفة لإجماع المسلمين، وإضراب عن قضية العقول. وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يداني سبيل الرد على البصريين، في اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة على زعمهم لله تعالى في غير محالّ.

فنقول لجهم: إن افتقرت الإرادات إلى علوم متعلقة بها، فلتفتقر العلوم الحادثة إلى علوم أُخَر متعلقة بها، بأنها مشاكلة للمعلومات في كونها أفعالاً حوادث؛ وذلك إن التزمه تجر إلى إثبات علوم لا نهاية لها، وهي متعاقبة حادثة، ومفاده تسويغ حوادث لا أول لها. وإن لم يلتزم ذلك، لزمه من استغناء العلوم عن علوم حدوثها، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها.

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو: إما أن تكون ثابتة في غير محل، أو قائمة بأجسام، أو

---

(١) هو أبو محرز جهم بن صفوان الراسبي قال عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ رقم (١٥٨٤): «الضال المبتدع، رأس الجهمية». زعم أن الجنة والنار تبيدان وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط. انظر الفرق بين الفرق.

قائمة بذات الباري تعالى؛ فإن زعم أنها ثابتة في غير محل، رُدَّ عليه بما رد على مثبتي الإرادات الحادثة في غير محل وإن زعم أنها تقوم بذات الرب، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وإن زعم أنها تقوم بأجسام، لزم أن يجوّز قيام علم بجسم والمتصف بحكمه جسم آخر، طرداً لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى. فإذا بطلت الأقسام، ولا مزيد عليها، أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها.

فإن قيل: الباري سبحانه كان عالماً في أزله بأن العالم سيقع، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوماً متجدداً، ويتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه عالماً بوقوعه؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له، وذلك يقضي بالعلوم المتجددة.

قلنا لا يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر؛ بل الباري تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل، ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات.

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت.

والذي يوضح الحق في ذلك؛ أن من اعتقد بقاء العلم الحادث، ثم صور علماً متعلقاً بأن سيقدم زيد غداً، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين.

وآية ذلك أنا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه، ولم نفرض عند وقوع القدوم علماً آخر سوى ما قدمنا دوامه، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع، للزم كونه جاهلاً بالوقوع في وقته أو غافلاً عنه مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب في الوقت المعين، وذلك باطل على الضرورة.

وليس من معتقدنا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة، ولكن الأدلة العقلية تبنى على الحقائق مرة، وعلى تقدير اعتقادات أخرى، فإذا لم يلزم شاهداً تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال، فلأن لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى فافهم.

فصل

الباري سبحانه وتعالى متكلم، آمر، ناهٍ مخبر، واعد، متواعد. وقد قدمنا في خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا نفي النقائص إلى السمع، وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما يثبت للسمع.

فإذا وضح كون الباري تعالى متكلماً، فقد آن أن نتكلم في صفة كلامه.

فاعلموا وُقيتم البدع، أن من مذهب أهل الحق: أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي، لا مفتتح لوجوده.

وأطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام، ولم يصر صائر إلى نفيه، ولم ينتحل أحد في كونه متكلماً نحِلة نفاة الصفات في كونه عالماً قادراً حيّاً.

ثم ذهبت المعتزلة، والخوارج[1]، والزيدية[2]، والإمامية[3]، ومن عداهم من أهل الأهواء، إلى أن كلام الباري، تعالى عن قول الزائغين، حادث مفتتح الوجود.

وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقاً مع القطع بحدثه، لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق، إذ الكلام المخلوق هو الذي يبديه المتكلم تخرصاً من غير أصل.

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم، والقول حادث غير محدث، والقرآن قول الله، وليس بكلام الله؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام، وقوله حادث قائم بذاته، تعالى عن قول المبطلين؛ وهو غير قائل بالقول القائم به، بل قائل بالقائلية، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات، فهو حادث بالقدرة غير محدث؛ وكل مفتتح مباين للذات، فهو محدث بقوله: «كن» لا بالقدرة، في هذيان طويل، لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه.

وغرضنا من إيضاح الحق والرد على منتحليه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهداً، حتى إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلى مقصدنا. وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه، وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة؛ وهذا الشرط يلزمنا طرفاً من البسط في مسألة الكلام، وها نحن خائضون فيه.

فصـــل

اعلم، أرشدك الله تعالى، أن المعتزلة ومخالفي أهل الحق قد تخبطوا في حقيقة الكلام.

وها نحن نُومِىء إلى جُملٍ من ألفاظهم، ثم نتعقبها بالنقض.

ومما ذكره قدماؤهم: أن الكلام حروف منتظمة، وأصوات متقطعة، دالة على أغراض

---

(١) اختلفت الخوارج حتى صارت عشرين فرقة، خرجوا على الإمام علي وقالوا بتكفيره وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين، ونادوا بالخروج على الإمام الجائر.

(٢) هي فرقة من الشيعة تدعي بأنها من اتباع زيد بن علي زين العابدين عليهما السلام مع أنه لم يرفض الخليفتين أبا بكر وعمر رضي الله عنهم.

(٣) خالفوا الزيدية وهم خمس عشرة فرقة كما في كتاب «الفرق بين الفرق» منها: الكاملية نسبة إلى أبي كامل الذي كفّر الصحابة لتركهم بيعة علي، وكفر علياً لتركه قتالهم. والمحمدية الذين ينتظرون محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

صحيحة، وهذا باطل؛ إذ الحدّ ما يحوي آحاد محدود، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً، فإنك إذا أمرت من «وقى» و«وشى» قلت «قِ» و«شِ»، وهذا كلام وليس بحروف وأصوات.

فإن قيل: الحرف الواحد لا ينطق به، بل إن جرّد الأمر من هذه الأدوات وصل بهاء الاستراحة، فقيل «قه» و«شه»، فلم يستقلّ الحرف الواحد بنفسه، وهذا لا ينجيهم عما أريد بهم، فإن «قِ» في درج الكلام، ووصله كلام، وهو حرف واحد، وإنما غرضنا إيضاح ذلك.

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة، فإن من لفظ بكلمات لا تفيد، يقال: تكلم ولم يفد، فلا معنى للتقييد بالإفادة.

ثم نقول: الحروف أنفس الأصوات، فلا معنى لتكررها، والحدود يتوقى فيها التكرير الذي لا يفيد.

فإذا قالوا: الكلام أصوات مقطعة، وحروف منتظمة، فتقديره الكلام أصوات وأصوات، وإذا حذفوا الحروف، قيل لهم: الأصوات المقطعة لا تفيد لأنفسها ما لم يصطلح على نصبها أدلة، فإن ارتضيتم ذلك واكتفيتم به لزمكم على مساقه تسمية نقرات على أوتار مصطلح عليها كلاماً، وهذا القدر كاف في تتبع حدهم.

فإن قال قائل: ما حد الكلام عندكم؟ قلنا: من أئمتنا من يمتنع من تحديد الكلام، ونبينه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام.

وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود؛ بل منها ما يحد، ومنها ما لا يحد؛ كما أن منها ما يعلل، ومنها ما لا يعلل.

وقال شيخنا رحمه الله: الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلماً وهذا فيه نظر عندنا.

والأولى، أن تقول: الكلام هو القول القائم بالنفس، وإن رُمنا تفصيلاً، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات.

فصــــل

قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس، وزعموا أن الكلام: هو الأصوات المتقطعة، والحروف المنتظمة، ونصوا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات.

وربما يثبت ابن الجبائي كلام النفس، ويسميه الخواطر، ويزعم أن تلك الخواطر يسمعها ويدركها بحاسة السمع. وذهب الجبائي إلى أن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات، وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات.

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى.

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس: أن العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً.

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برقوم تسمى الكِتْبة.

فإن زعموا أن ما ذكرنا من الأمر إنما هو إرادة الآمر امتثال المأمور لأمره، فذلك باطل، فإن الآمر قد يأمر بما لا يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره، وإن كان يجد في هواجس النفس الاقتضاء منه الذي هو مدلول العبارة. وسنتدل من بعد على أن الآمر الموجب لا يجب كونه مريداً للفعل المأمور به.

فإن قالوا: الذي يجده في نفسه إرادة تجعل اللفظ الصادر منه أمر على جهة ندب أو إيجاب، وهذا باطل من أوجه؛ أحدها أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء في النفس، والماضي لا يراد بل يتلهف عليه، وعلى اضطرار نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً على منقض. ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقضي به العقول، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة، بل هي ترجمة اقتضاء وإيجاب، ولا يجحد ذلك محصل.

فإن قيل: الاقتضاء ضرب من الاعتقاد، كان محالاً؛ فإن الاعتقاد إما أن يكون ظناً أو علماً أو جهلاً، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات، والذي يجد من نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا جهل ولا حدس ولا تخمين. والذي يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقاداً، يلزمهم القول به في النظر، فلو قال قائل: النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات، فلا ينفصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائداً على الإرادات والاعتقادات إلا وسبيلهم يطرد لنا في إثبات غرضنا.

ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل: «افعل» قد يتضمن استحباباً وقد يتضمن إيجاباً، وقد يقتضي إباحة، وقد يرد مورد النهي. فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب بنفسه، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب، إذ هو أصوات متقطعة ضرباً من التقطع، والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع. فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس، ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات.

فإن قيل: ما ألزمتمونا في مرامكم ينعكس عليكم في كون اللفظ دليلاً على ما في النفس، فإن الدليل على الإيجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب، قلنا: ليس يرجع تمييز الدليلين إلى أنفس الأصوات، ولكن إذا اقترنت القرائن بالألفاظ وشهدت الأحوال، اضطر المخاطب إلى درك مقصود اللافظ. وما ذكرناه من قرائن الأحوال ليست من الكلام عند المخالفين، فهذا القدر مغنٍ في مدارك العقل.

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان، عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، واشتهار ذلك يغني عن الاستشهاد عليه بنثر لناثر أو شعر لشاعر، وقد قال الأخطل:

إن الكــلام لفــي الفــؤاد وإنمــا جعــل اللســان علــى الفــؤاد دليــلاً

فإن قال المخالف: الألفاظ المفيدة يسميها العقلاء كلاماً على الإطلاق، ويقولون سمعنا كلاماً ومرامهم ما أدركوه من العبارات قلنا: الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاماً على الحقيقة، والكلام القائم بالنفس كَلامٌ، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين.

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً؛ إذ قد يقول القائل سمعت علماً وأدركت علوماً، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق.

فصـــل

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام. والكلام عند مثبتي الأحوال منهم يوجب لمحله حالاً وهي كونه متكلماً، وينزل الكلام في ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام.

وذهبت المعتزلة، وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث، إلى أن كون المتكلم متكلماً من صفات الأفعال، والمتكلم عندهم من فعل الكلام. ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلاً عندهم وقوع الفعل منه، وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل، وهو من أهم ما يعتني به في هذا الفصل.

فنقول: لو كان المتكلم من فَعَل الكلام، لكان لا يعلم المتكلم متكلماً من يعلمه فاعلاً للكلام، وليس الأمر كذلك. فإن من سمع كلاماً صادراً من متكلم استيقن كونه متكلماً، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلاً لكلامه أو مضطراً إليه، فإذا اعتقد كونه متكلماً مع الإضراب عن هذه الجهالات، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام. والذي يوضح ذلك أنا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى، ونصمم على هذا الاعتقاد، ولا يزعنا عن العلم الضروري بكون المتكلم متكلماً.

ومما يقوي التمسك به أن نقول: الكلام عندكم أصوات متقطعة وحروف منتظمة ضرباً من الانتظام؛ فإذا قال القائل منا: قد قمت اليوم إلى زيد، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به. فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة فلا يخلو المخالف، وقد فرضنا الكلام في ذلك؛ إما أن يقضي بكون محل الكلام متكلماً، وإما أن لا يقضي به. فإن زعم أن المحل هو

المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة؛ وإن زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة، فقد عاند وجحد ما يداني البداية؛ فإنا نسمع من قام به الكلام يقول: قد قمت اليوم إلى زيد، كما كنا نسمعه يقول ذلك، إذ هو مختار.

ولو بنينا غرضنا من هذا الفصل على أصلنا في استبداد الرب سبحانه بالخلق، واستحالة كون غيره موجداً؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن الباري تعالى إنما كان متكلماً من حيث كان فاعلاً للكلام، إذ هو فاعل كلام المحدثين وليس متكلماً به.

ويتضح الإلزام على البخارية: فإنهم يوافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد، فلا يستمر لهم، وهذا معتقدهم، القول بأن المتكلم من فعل الكلام. ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام، فليكن المصوت من فعل الصوت. ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الزائغين، مصوتاً من حيث كان فاعلاً للصوت.

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه. فإذا انتقض وجه الفعل فلا يبقى على السبر والتقسيم، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام. ثم ثبوت هذا الأصل يفضي إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحله وهو كونه متكلماً؛ فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً.

فهذه مقدمات كافية لغرضنا في الرد على المخالفين: ثم نوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة، تقول: الكلام في تفاصيل «الكلام» فرع لثبوت كون الباري تعالى متكلماً، فبم ينكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلاً؟.

فإن زعموا أن المتكلم: من فَعَل الكلام، والباري سبحانه وتعالى مقتدر على خلق الكلام وإبداعه.

قلنا: قد أبطلنا عليكم ذهابكم إلى أن المتكلم: من فعل الكلام بالطرق المتقدمة؛ ثم ما ذكرتموه اكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للباري، فلم زعمتم أن مقدوره قد وقع، وليس كل ما يقضي العقل بكونه مقدراً للباري تعالى يجب كونه واقعاً، إذ ذاك يؤدي إلى وقوع مالا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية؟

فإن قالوا: إنما عرفنا وقوع الكلام، واتصافه تعالى بكونه متكلماً، بالمعجزات، والآيات الخارقة للعادات، الدالة على صدق مدعي النبوّات؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه، وهم: المصدقون والمؤيدون بالآيات المحققة، والبراهين المصدقة؛ وعضدوا كلامهم هذا بأن قالوا: قد أسندتم العلم بنفي النقائص إلى السمع، ثم بنيتم إثبات كلام الله تعالى على المعجزات، فبم تنكرون على من يسلك مسلككم في ذلك؟ قلنا: خصومنا من المعتزلة، ومن انتحا نحوهم،

مصدودون أولاً عن إثبات المعجزات، والتوصل إلى العلم بوجوهها، الدالة على صدق المتحدين بها، على ما سنذكر ذلك، إن شاء الله تعالى في المعجزات.

ثم نقول: لا يستمرّ لكم ما استمرّ لنا؛ فإذا قلنا عند محاولة إثبات ما رُمْناه من تصديق الملك، وتصدره بمنصبه في موعد معلوم، وقد احْتَفَّ به المختصون بخدمته، من حاشيته، ثم ادَّعى من جملة الحاضرين مُدَّعٍ أنه رسول الملك إلى من شهد وغاب، وذلك بِمَرْأَى من الملك ومَسْمَع، واستشهد في هذه الحالة على إثبات الرسالة، بأمر يصدر من الملك، خارق للمألوف من عادته، فأجابه الملك إلى مناه ووافق دعواه، فيدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله في نفسه، والفعل الظاهر مترجم عنه، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في إفهام المعاني.

فهذه سبيلنا، ولا يستتب ذلك للمعتزلة، فإن المعنى بكون الباري تعالى متكلماً عندهم، أنه فاعل الكلام. وليس في ظهور الآيات ما يدلُّ على أنَّ الباري تعالى خلقَ أصواتاً متقطعةً في بعض الأجسام، وهي الكلام، وإنما ترتبط المعجزات بتصديق مظهرها، إذا كان التصديق صفته، وكان المصدِّق متصفاً به على التحقيق، وليس ترجع من الفعل صفة حقيقية إلى الفاعل، فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام.

والذي يوضح غرضنا في ذلك، أنا بينا بالبراهين أن المصدق لا يكون مصدقاً لفعله التصديق، إذ التصديق من أقسام الكلام.

وقد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول: المتكلم من فعل الكلام، وذلك يحتوي على التصديق، فإنه من الكلام.

فإذا بطل كون الباري تعالى مصدقاً للرسل بقول على مذاهب المعتزلة، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها منزلة التصديق بالقول فعند ذلك يتضح بطلان وجه دلالة المعجزات على فساد عقائدهم ومتناقض قواعدهم، وفي بطلان المعجزات انحسام السبيل المفضية بسالكها إلى إثبات القول، وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب، فهذه طَلِبةٌ عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة.

ومما يطالبون به أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه، كما أنه عندكم حيٌّ، عالم، قادر لنفسه، ويلزمون ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه؟ فإن قالوا: يمتنع كونه تعالى مريداً، متكلماً لنفسه، من حيث أن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالماً بكل المعلومات، إذ كان عالماً لنفسه، وهذا الذي ذكروه دعوى عرية. وللمطالب أن يقول: إن الرَّبّ تعالى مريد لنفسه لبعض المرادات دون بعض، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بمتعلقها.

فلو قال قائل: لم اختصت الإرادة بمتعلقها، وهلا تعدته إلى ما عداه؟ فمن جواب المحققين

أن كل متعلق بمتعلق مختص به، لا يعلل اختصاصه، وإنما اختص لنفسه كما تعلق لنفسه، وليس يسلم لهم أن الدالّ على كون الإله عالماً بكل معلوم، كونه عالماً لنفسه، وإنما الدال عليه وجه آخر.

ولا محيص من هذه الطَّلِبةِ. على أنهم نقضوا ما أسَّسوا، حيث قالوا: الباري تعالى قادر لنفسه، ثم زعموا أن كونه قادراً لا يتعلق بجميع المقدورات، فإن مقدورات العباد ليست مقدورة للباري عندهم، تعالى الله عن قولهم؛ فهذه صفة نفسية على زعمهم خصَّصوها.

فإن قالوا: الكلام حروف منتظمة، وأصوات متقطعة، فلا وجه لثبوت التكلم، صادراً عن النفس؛ وهذا الذي ذكروه تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله، إذ قد أثبتنا كلاماً قائماً بالنفس، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات. فهذا القدر مقصدنا من تقديم هذه الطَّلِبات.

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة، وسائر المخالفين في هذه المسألة، يتعلق بالنفي والإثبات، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً، فهو في نفسه ثابت، وقولهم: إنه كلام الله تعالى، إذ ردّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات؛ فإن معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنها خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلماً به؛ فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته.

والكلام الذي يقضي أهل الحق بقدمه، هو الكلام القائم بالنفس، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه، فتنازعوا بعد إثباته في حدثه أو قدمه. فإذا تعرضنا للحجاج، كان مساقه إثبات موجود نفوا أصله، فنقول: قد ثبت كون الباري تعالى متكلماً بكلام، والعقول تقضي باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه. ولا حاجة لتكلف إثبات ذلك بالدليل.

ثم لا يخلو الاختصاص المتفق عليه مذهباً المقضى به عقلاً: إما أن يكون من حيث كان فعلاً للباري، وإما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية، أو المعنوية. وقد بطل المصير إلى أن الاختصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى؛ فإنا قد أوضحنا بما قدمناه وجه الرّدّ على القائلين بأنّ المتكلم من فعل الكلام.

ويبطل تغيير الاختصاص بكون الكلام متعلقاً بعلم الله وإرادته أو سمعه، أو بصره، فإن هذه الوجوه تتحقق في كلام العباد، مع اختصاصهم بالاتصاف به.

ولا يستقيم أن يقال: إن الكلام مختص على وجه بصفة نفسية للباري تعالى، فإن ذلك إجمال، لا ادّعاء الاختصاص، ونحن في محاولة إيضاحه على التفصيل، فقول القائل: الكلام مختص به، أو بصفة من صفات نفسه على الإجمال، من غير تعرض، لتبيين وجه الاختصاص، لا يتحصَّل.

فإذا بطل صرف الاختصاص إلى الجهات المذكورة، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام الباري سبحانه وتعالى يختص به اختصاص القيام، وإذا تقرر ذلك ترتبت عليه استحالة كونه حادثاً بقيام

الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي. وفي طرق الحجاج العقلية متسع، وفيما ذكرناه مقنع.

فصـــل

فمما عولوا عليه أن قالوا: إذا أثبتم كلاماً أزلياً، لم يخل بعد ذلك من أمرين؛ إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً، نهياً، إخباراً؛ وإما ألا تقضوا بذلك.

فإن زعمتم أنه كان في الأزل أمراً، نهياً، إخباراً، فقد أحلتم؛ فإن من حكم الأمر والنهي، أن يصادفا مأموراً ومنهياً، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض، لأن يحثّ على أمر، ويزجر عن آخر، وليس يعقل أمر لا مأمور له، ويستحيل كون المستحيل مأموراً.

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل. والكلام على المذهب، ردًّا أو قبولاً، فرع لكونه معقولاً. قلنا: قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب رحمه الله[1] من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً، نهياً، خبراً، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين.

فإذا أبدع الله العباد، وأفهمهم كلامه على قضية أمر، أو موجب زجر، أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام، وهي من صفات الأفعال عنده، بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً متفضلاً.

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيباً فهي غير مرضية. والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً، والمعدوم على أصله، مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا. والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له.

والوجه أولاً معارضتهم بأصل لهم يصدهم عن هذا الإلزام. وذلك أن مذهبهم أن المأمور به معدوم، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل، فالفعل قبل وجوده مأمور به. وإذا وجد، خرج عن كونه مأموراً به في حال حدوثه، كما خرج إذ ذاك عن كونه مقدوراً على أصلهم، وليس بين النفي والإثبات رتبة. فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به، كان النفي مأموراً به متعلقاً بالأمر؛ فإذا لم يبعدوا مأموراً به معدوماً، لم يستقم منهم استبعاد مأمور معدوم.

وما ذكروه أبعد؛ فإنا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه

---

(١) هو ابن سعيد أو ابن محمد كما في طبقات الشافعية (٢/٥١) ابن كلاب أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة. وتوفي بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل.

مأموراً، ونمنع تقدير معدومه علم الباري تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف. والمعتزلة قضوا بأن المعدوم مأمور به، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مأموراً به. وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم بالعدم.

ثم نقول: قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا في وقتنا مأمورون بأمر الله، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى في وقتنا كلام، وأن ما وجد من كلامه، قد عدم؛ فإذا لم يستبعدوا كوننا مأمورين، ولا أمر، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه.

ثم الرب سبحانه في أزله كان قادراً، ومن حكم كون القادر قادراً أن يكون له مقدور، والمقدور هو الجائز الممكن، وإيقاع الأفعال في الأزل مستحيل متناقض. فإذا لم يبعد كونه قادراً أزلاً، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال، لم يبعد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون.

ومما يستروحون إليه أن قالوا: قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه، واتفقوا على أنه سُوَر وآيات وحروف منتظمة وكلمات، وهي مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم. وهي معجزة رسول الله ﷺ، والآية على صدقه، والمعجزة لا تكون إلا فعلاً خارقاً للعادة، واقعاً على حسب تحدي النبي ﷺ. ويستحيل أن يكون القديم معجزاً، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض؛ ولو جاز تقدير كلام قديم قائم بالنفس أزلي معجزاً، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً.

وهذا الذي ذكروه تخيلات لا تحصيل لها. فأما تشغيبهم بأن القرآن في إجماع المسلمين سور وآيات، ولها أوائل وفواصل ومطالع ومقاطع؛ فنقول لهم: أولاً، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان أصواتاً، ثم تصرمت وانقضت، والمتلوّ المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله، وهذا مذهب كل من يتحقق من متأخريهم. والمصير إلى نفي كلام الله تعالى، أبشع وأشنع من المماراة في صفة الكلام.

ولما استشعر الجبائي ذلك، وأيقن أنه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق إجماع الأمة، أبدع مذهباً خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارىء. ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف، وليست هي أصواتاً، وزعم أنها توجد عند الكتابة؛ فإذا اتسقت الحروف المنظومة، والرسوم المرقومة، وجدت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة. ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً، ولا ترى عند ثبوت الأسطر.

وقال أيضاً: من قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروف هي قراءته، وهي مغايرة للأصوات، وحروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات، وإذا أضرب القارىء عن القراءة علم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره.

ومن شنيع مذهبه أنه قال: إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله، والموجود بالكل كلام واحد. ونفس نقل هذا المذهب يغني اللبيب عن تكلف الرد عليهم.

وأما تحكمه بإثبات حروف مغايرة للأصوات، فخروج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له، والحروف في تعارف العقلاء أنفس الأصوات المتقطعة. ثم إذا ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند انتظام الرسوم واتساق الرقوم في الأسطر المثبتة؟

وأما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمحال فجحد للضرورة، ولا يستريب فيه محصل، وهذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه.

ومن فضائح مذهبه، مصيره إلى أن العبد يلجيء الرب إلى خلق الكلام عند إيثاره اختراع الأصوات والنغمات. وهذه فضائح بادية لا يبوح بها عاقل.

ثم نقول بعد معارضتهم: قد زعمتم أن القرآن كلام الله، وإذا روجعتم في معنى إضافة الكلام إلى الباري تعالى لم تبدوا وجهاً في الاختصاص سوى كونه فعلاً له، والذي زعمتم أنه فعله فأنتم مساعَدون عليه من مذهبنا، وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى. فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلى الله تعالى وبقي تنازع في تسميات وإطلاقات، وليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإذن فيه، وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به.

ثم، القرآن قد يحمل على القراءة، ويُقدّر مصدراً لقرأ، ويشهد لذلك قول القائل، وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضي الله عنه:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

معناه يقطع الليل تسبيحاً وقراءة. وقد سمى الرب تعالى الصلاة قرآناً لاشتمالها على القراءة، فقال عزا اسمه: ﴿إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ [سورة الإسراء: ٧٨]. ومعناه أن صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل والنهار صاعدين وهابطين. وفي مأثور الأخبار أن رسول الله ﷺ قال: «ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن» معناه حسن الترنم بالقراءة.

وأما ما ذكروه من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة للرسول، مع القطع بانحصار المعجزات في الأفعال الخارقة للعادة، فنقول لهم: أولاً، من أصلكم أن ما تحدى به النبي عليه السلام العرب، وهم اللُّسُن الفصحاء واللُّدّ البلغاء، لم يكن كلام الله تعالى، وما خلقه الرب تعالى لنفسه كان إذ ذاك منقضياً، وإنما تحدى الرسول عليه السلام بمثله، فأنتم أحق بمراغمة الإطباق من خصومكم من هذا الوجه، ومن تصريحكم بأن كل قارىء آت بمثل كلام الله تعالى؛ فالرب عز اسمه قال: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾ [سورة الإسراء: ٨٨].

ثم ما يدلون به هم عليه مساعدون ومساهمون؛ فإنهم زعموا أن كلام الله معجزة للرسول عليه

السلام، وعنوا بكلام الله كلاماً فعله؛ ونحن نقول: الكلام الذي فعله معجزة للرسول عليه السلام؛ فلم يبق لهم اختصاص في المعنى، واضمحلّ جميع ما موهوا به.

ومما يَشْغَبون به ويستدلّون به العوام، أن قالوا قوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك﴾ [سورة طه: ١٢] كلام الله تعالى، وتقدير الاتصاف به في الأزل قبل خلق موسى عليه السلام هُجْر وخُلف من الكلام. والوجه إذا تمسكوا بذلك، أن يقال لهم: «اخلع نعليك» في إجماع المسلمين كلام الله تعالى في دهرنا، وموسى غير مخاطب الآن، فإن لم يبعد ذلك متأخراً لم يبعد متقدماً.

ثم التحقيق في ذلك أن المخالفين قدروا الكلام حروفاً وأصواتاً، وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة المعدوم بحروف تتوالى، وليس الأمر على ما قدروه. فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت، والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهي عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات ولا يتجدد في نفسه.

وسبيله فيما قررناه سبيل العلم الأزلي، فإنه كان في الأزل متعلقاً بالقديم وصفاته وعدم العالم وأنه سيكون فيما لا يزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه. وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وُجد كان خطاباً له تحقيقاً، والمتجدد موسى دون الكلام.

وربما يقولون: إنما يتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول، والذي أثبتموه قائماً بالنفس غير معقول فنتكلم عليه. والوجه إذا سلكوا هذا المسلك، أن نقول: من أمر عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ودعاءه إلى الامتثال، ومنكر ذلك جاحد للضرورة؛ فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام القائم بالنفس عندنا، وهو مفهوم معلوم. فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعيناه، كان ذلك خبطاً منهم في الجدال، وقد قدمنا في أدلتنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه. وفيما أبديناه الآن ردع لتشغيبهم بدعوى الجهالة.

فصــل

ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى، وهذا قياس جهالاتهم.

ثم قالوا: إذا كُتِب كلام الله تعالى بجسم من الأجسام، وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً، وأسطراً وكلاماً، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم، وقد كان إذ ذاك جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً.

وقضوا بأن المرئي من الأسطر الكلام القديم، الذي هو حرف وصوت.

وأصلهم أن الأصوات، على تقطّعها وتواليها، كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري، تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً. وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداء وانتهاء، وجعلوا منه سابقاً ومسبوقاً، فإن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالمتقدم عليه، وكل مسبوق مبتدأ وجوده، وباضطرار تعلم كون المفتتح وجوده حادثاً.

ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم، بانقلاب الحادث قديماً.

ومما يقرر افتضاحهم في مناكرة الحقائق، أن الحروف لو مثّلت من بعض الجواهر فهي عين كلام الله تعالى عندهم، والحديد الذي صيغت منه الحروف خارج عن كونه حديداً، ونحن ندرك زُبُر الحديد متألفة جسماً، فكيف تسوغ محاجة قوم هذه غايتهم؟!

ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب، فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه، وهو المعبود الذي يصمد إليه.

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات، وهذا تلاعب بالدين، وانسلال عن ربقة المسلمين، ومضاهَاة لنصّ مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتدرّعها بالناسوت. ولو لا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية، والفضائح المتمادية.

فصل

القراءة عند أهل الحق أصوات القرّاء ونغماتهم، وهي أكسابهم التي يُؤمَرُون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات، وندباً في كثير من الأوقات؛ ويزجرون عنها إذا أجنبوا، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها، وهذا مما أجمع عليه المسلمون، ونطقت به الآثار، ودل عليه المستفيض من الأخبار. ولا يتعلق الثواب والعقاب، إلا بما هو من اكتساب العباد. ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية، خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات.

والقراءة هي التي تستطاب من قارىء، وتستبشع من آخر، وهي الملحونة، والقويمة المستقيمة، وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة؛ ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يبح لها حلقه، وتنتفخ على مستقرّ العادة منها أوداجه، ويقع على حسب الإيثار والاختيار، محرفاً، وقويماً، وجهورياً، وخفياً نفس كلام الله تعالى، فهذا القول في القراءة.

فصل

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات، وليس منها.

ثم المقروء لا يحل القارىء ولا يقوم به، وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور.

والذكر يرجع إلى أقوال الذاكرين، والرّبّ المذكور المسبَّح الممجَّد، غير الذكر والتسبيح والتمجيد.

والعرب وضعت أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات؛ فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً، والإنباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكراً، وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات قراءة.

فصــــل

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظٌ في الصدور، وليس حالاً في مصحف، ولا قائماً بقلب. والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة، والأسطر المرقومة، وكلها حوادث.

ومدلول الخطوط، والمفهوم منها الكلام القديم، وهذا بمثابة إطلاق القول بأن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، وليس المعنيّ بذلك اتصاله بالأجسام وقيامه بالأجرام.

ولم يصر أحد من المنتمين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بمحل الأسطر، إلا الجبائي فيما حكينا من هذيانه. ويؤثر عن النجار أن الرقوم هي أجسام كلام الله تعالى، والكلام أصوات عند القراءة، وأجسام عند الكتابة. وكل ذلك خبط وتخليط في بغية الحق، وتفريط في درك الصدق.

فصــــل

كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين، والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى: ﴿وإن أحَدٌ من المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمع كلام الله﴾ [سورة التوبة: ٦].

ثم السماع لفظة محتملة، لا يتحدُ معناها، ولا ينفرد مقتضاها؛ فقد يراد بها الإدراك، وقد يراد بها الفهم والإحاطة، وقد يراد بها الطاعة والانقياد، وقد يراد بها الإجابة.

فأما السمع بمعنى الإدراك فمشهور لا خفاء به؛ وأما السمع بمعنى الفهم والعلم فشائع مذكور غير منكور.

ووصف الله تعالى المعاندين من الكفرة بكونهم صماً؛ وليس المراد اختلال حواسهم، ولكنِ المراد إعراضهم عن درك المعاني، والإحاطة بما أنذروا به، وتدبر آيات الله تعالى.

وإذا حكى الحاكي كلام غيره على وجهه، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ: قد سمعت كلام فلان، وهو يعني الغائب الذي أنهى إليه معنى كلامه.

والذي يجب القطع به، أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات؛ فإذا سمي كلام الله تعالى مسموعاً، فالمعنيّ به كونه مفهوماً معلوماً، عن أصوات مدركة ومسموعة. والشاهد لذلك من القضايا الشرعية إجماع الأمة على أن الربَّ تعالى خصص موسى، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة.

فلو كان السامع لقراءة القارىء مدركاً لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصاً بالتكليم، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل.

فصــــل

كلام الله تعالى مُنَزَّلٌ على الأنبياء، وقد دلَّ على ذلك، آي كثيرة من الكتاب الله تعالى.

ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من عُلوّ إلى سفل؛ فإن الإنزال بمعنى الانتقال، يتخصص بالأجسام والأجرام.

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى، وقيامه بنفس الباري سبحانه وتعالى، واستحالة مزايلته للموصوف به، فلا يستريب في إحالة الانتقال عليه.

ومن اعتقد حدث الكلام، وصار إلى أنه عرض من الأعراض، فلا يسوغ على معتقده أيضاً تقدير الانتقال، إذ العرض لا يزول ولا ينتقل.

فالمعنيّ بالإنزال، أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

وإذا قال القائل: نزلت رسالة الملك إلى القصر، لم يرد بذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه.

فصــــل

كلام الله تعالى واحد، وهو متعلق بجميع متعلقاته، وكذلك القول في سائر صفاته. وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة. وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة.

والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع. وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكريه بالأدلة العقلية، وهذا في العلم الواحد. فأما تقدير علم ثان، فلم يثبته أحد من أهل الكلام المنتمين إلى الإسلام، فنفيه مجمع عليه مع اتصافه بالقدم.

فإن قال القائل: لئن استمر لكم ما ذكرتموه في العلم والقدرة، فما وجه تقريره في الإرادة والكلام؟ قلنا: الغرض أن نوضح انعقاد الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم، وذلك مقرر على ما ذكرناه لا خفاء به.

فإن قيل: ما الذي صرفكم عن مدارك العقول في هذه الفصول؟ قلنا: قد ألفينا العلم القديم متعلقاً بالمعلومات، قائماً مقام علوم مختلفة شاهداً، وليس في العقل ما يفضي إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة، وليس فيه أيضاً ما يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات، وكل ما يحاول به إثبات ذلك من قضيات العقول باطل. وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه والرد عليه.

فصـــل

قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات، وغرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة الغيرين.

والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان، أو مكان، أو وجود، أو عدم. وهذا أمثل من قول من قال: الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني؛ فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما، ولا يتحقق العلم بالمحقق دون درك الحقيقة.

والقول في إيضاح معنى الغيرين، ليس من القواطع عندي؛ إذ لا تدل عليه قضية عقلية، ولا دلالة قاطعة سمعية، ولسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة: كل شيئين غيران. والأمر يؤول إلى إطلاق ترجيح وتلويح مُتلَقى من ألفاظ محتملة.

فإن قيل: إذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته؟ قلنا: هذا مما نمنع منه قطعاً، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه. وكما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات، فلا يقال إنها هي. ولا نتحاشى من إطلاق القول بأن الصفات موجودات، والعلم مع الذات موجودان، وكذلك القول في جميع الصفات. وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة، وأطلق الإمام القاضي أبو بكر رضي الله عنه[1] القول بأنها مختلفة.

فصـــل

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم.

---

(١) الإمام الأشعري القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، توفي عام ٤٠٣ هـ. راجع المقدمة.

والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد؛ ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية، ثم نثبت لها بقاء، ويجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى. ثم لو قدرنا بقاء قديماً، للزمنا أن نصفه ببقاء، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل: الدليل على ثبوت المعاني تجدد أحكامها على محالها؛ فإذا وجدنا جوهراً غير متحرك، ثم اتصف بالتحرك، كان ذلك دالاً على تجدد المعنى، وهذا بعينه متحقق في البقاء؛ فإن الجوهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقياً، وإذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقياً. قلنا: الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود، وهو بمثابة القدم؛ فما وجد وكان حديث عهد بالحدوث لم يسمَّ قديماً، فإذا عتق وتقادم سمي في الإطلاق قديماً، ولا يدل ذلك على أن القدم معنى.

فإن قيل: إذا صرفتم البقاء إلى نفس الباقي، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض؟ قلنا: الأعراض يستحيل بقاؤها، فإنها لو بقيت لاستحال عدمها؛ فإنا إذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده، لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد؛ إذ ليس السواد بنفي البياض، ومضاداته أولى من البياض، بدفع السواد، ومنعه من الطرْق.

ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقي يعدم بإعدام الله؛ فإن الإعدام هو العدم، والعدم نفي محض، ولا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض. وتحصيل قول القائل: يقدر الباري على إعدام الموجود يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود.

فإن قيل: فما معنى عدم الجواهر؟ قلنا: الأعراض غير باقية، فإذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض بأن لا يخلقها فينعدم الجوهر إذ ذاك، إذ يستحيل وجود جوهر بلا عرض.

والمعتزلة نفوا البقاء، وزعموا أن معظم الأعراض باقية، وما يعدم من الباقيات، فإنما يعدم بضدّ يطرأ عليه، ووافقونا في استحالة بقاء الأصوات والإرادات في خبط طويل. وزعموا أن الجواهر تعدم، بأن يخلق الله تعالى فناء في غير محل يضاد الجوهر، وهو في نفسه عرض قائم بنفسه، ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها.

القول في معاني أسماء الله تعالى

التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمي الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية.

فإذا قال القائل: زيد، كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً، والاسم هو المسمى في هذه الحالة، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم؛ فالوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف.

ثم قد يرد الاسم، والمراد به التسمية، وقد ترد الصفة، والمراد بها الوصف، ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع.

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية، والوصف والصفة، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء، فقالوا: لو لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين، ولم يكن في الأزل قول عندهم ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزله صفة الألوهية، فقد فارق الدين، وراغم إجماع المسلمين.

ثم الدليل على أن الاسم يفارق التسمية، ويراد به المسمى، آي من كتاب الله تعالى؛ منها قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [سورة الأعلى: ١]، وإنما المسبح وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين؛ وقال عزّ وجلّ: ﴿تبارك اسم ربك﴾ [سورة الرحمن: ٧٨]؛ وقال تعالى: ﴿وما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [سورة يوسف: ٤٠].

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدوا المسميات لا التسميات.

فإن قيل: أطلق المسلمون القول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً؛ فلو كان الاسم هو المسمى، لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة.

ولنا في جواب ذلك مسلكان:

أحدهما، أن نقول قد يراد بالاسم التسمية، وهذا مما لا ننكره، فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات.

والوجه الثاني، أن كل اسم دل على فعل فهو اسم، فالأسماء هي الأفعال، وهي متعددة؛ وما دلّ على الصفات القديمة، لم يبعد فيه التعدد؛ وما دل على الصفات النفسية، وهي الأحوال فلا يبعد أيضاً تعددها.

فصــــل

ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه؛ وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنا مثبتين حكماً دون السمع.

ثم لا نشترط في جواز الإطلاق، ورود ما يقطع به في الشرع، ولكن ما يقتضي العمل ـ وإن لم يوجب العلم ـ فهو كافٍ. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه، فاعلم.

فصــــل

قسم شيخنا، رضي الله عنه، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام. وقال من أسمائه ما نقول إنه هوهو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده؛ ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر.

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام.

والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه؛ فإن الأسماء تتنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفياً حملت على ثبوت متحقق. فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزاً. فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ ومنع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل على الصفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال، أو يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه. ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء المأثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم للباري سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل: أصله إله، فزيدت اللام فيه تعظيماً. وقيل: الإله، ثم حذفوا الهمزة المتخللة، وأدغموا اللام للتعظيم في التي تليها. وقيل: أصله لاه، فزيدت فيه اللام تعظيماً. وقال بعض أهل اللغة: هو من التألّه، وهو التعبد، فالله معناه المقصود بالعبادة.

«الرحمٰن الرحيم»: هما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناهما واحد عند المحققين، كالنَّدمان والنديم، وإن كان الرحمٰن يختص به الله تعالى ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة الباري تعالى إنعاماً على عبده، فيكون الاسمان من صفات الذات. وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام، فيعود الرحمٰن الرحيم إلى صفات الأفعال.

«الملِك»: معناه ذو الملك. ثم اختلفوا في الملك؛ فمنهم من فسره بالخلق، فالملِك الخالق وهو من أسماء الأفعال. وقال بعضهم: الملك القدرة على الاختراع؛ إذ يقال: فلان يملك الانتفاع

بماله، معناه يتمكن منه، فيكون الاسم على ذلك من أسماء الصفات، والرب تعالى لم يزل ولا يزال مالكاً.

«القُدُّوس»: فَعُولٌ من القُدْس وهو الطهارة والنزاهة، ومعناه التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث، وهو من أسماء التنزيه والنفي. وسميت الأرض المقدسة مقدسة، لأنها مبرأة من أوضار الجبابرة، وسميت الجنان حضرة القدس لذلك.

«السلام»: قيل معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيصة، فيكون من أسماء التنزيه؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب، فيرجع إلى القدرة؛ وقيل: ذو السلام على المؤمنين في الجنان، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي، قال الله تعالى: ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ [سورة يس: ٥٨].

«المؤمن»: قيل معناه المصدق؛ فإن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول الصدق، فالاسم راجع إلى الكلام؛ وقيل المؤمن معناه أنه تعالى يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول، فإن الرب تعالى سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله تعالى: ﴿لا تخافوا ولا تحزنوا﴾ [سورة فصلت: ٣٠]، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمَنة والطمأنينة، فيكون من أسماء الأفعال.

«المهيمن»: قيل معناه الشاهد؛ ثم ينقسم معنى الشاهد فيمكن حمله على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما كسبت؛ قال الخليل في تفسير المهيمن: هو الرقيب، وسيأتي تفسير الرقيب؛ وقيل: معنى المهيمن أصله المؤيمن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم: هَرَقْت وأَرَقْت في معنًى، وهَرَجْت في أَرَقْت وأَرَجت؛ والمؤيمن معناه الأمين، وهو الصادق وعده.

«العزيز»: معناه الغالب، والغلبة ترجع إلى القدرة؛ ومن قول العرب: «من عزَّ بزّ» معناه من غلب صلُب، والأرض الصُّلبة تسمى عِزازاً لقوتها؛ وقيل: العزيز العديم المثل، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه.

«الجبَّار»: معناه مقدر الصلاح، من قولهم: جبرت العظم الكسير فانجبر فهو من أسماء الأفعال إذاً: وقيل: الجبار معناه حامل العباد على ما يريد، ويرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه؛ وقيل: الجبار معناه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين ولا يناله كيد الكائدين. والنخلة إذا أزقلت وبسقت وفاتت الأيدي، قيل نخلة جبارة؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتي تفسيره.

«المتكبر»: معناه ومعنى «العليّ»، و«المتعال»، و«العظيم» واحد. ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالي والتقدس عن أمارات الحدث وسمات النقص. ومن الأئمة من حمل

هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه، وهذا أحسن؛ ولا بعد في اشتمال الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفي والإثبات.

«الخالق، البارىء، المصور»: أما الخالق فمعناه بيّن؛ والخلق قد يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه، ويراد به التقدير؛ ولذلك سمي الحذّاء خالقاً، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض. وحمل المفسرون قوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [سورة المؤمنون: ١٤] على معنى التقدير. والبارىء معناه الخالق؛ والمصوّر مبدع الصور.

«الغفار»: معناه الستار، والغفر في اللغة الستر، ومنه سمي المِغْفر مغفراً. ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب، ويمكن حمله على الإنعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل.

«القهار»: ظاهر المعنى. ويمكن صرفه إلى القدرة، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذل الجبابرة كالإهلاك ونحوه.

«الوهاب»: مانح النعم.

«الرزاق»: خالق الرزق ومبدع الإمتاع به، وسيأتي معنى الرزق.

«الفتاح»: قيل معناه الحاكم بين الخلائق، والفتح الحكم في اللغة، والعرب تسمي الحاكم فتّاحاً، وهو المعنيّ بقوله تعالى: ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ [سورة الأعراف: ٨٩] معناه ربنا احكم بيننا. وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم، ويمكن صرفه إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين. وقيل: الفتاح، مبدع الفتح والنصر.

«العليم» معناه: العالم على مبالغة، وبناء فعيل من أبنية المبالغة.

«القابض، الباسط»: من صفات الأفعال؛ والقابض معناه: المضيق على من أراد؛ والباسط، الموسع الأرزاق على من أراد.

«الخافض، الرافع»: من صفات الأفعال، ومعناهما ظاهر.

وكذلك «المعز، المذل، السميع، البصير» ظاهر المعاني.

«الحكَمُ» معناه: الحاكم، ويمكن صرفه إلى قول الله، المبين لكل نفس جزاء عملها، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة في الثواب والعقاب.

وقيل: الحكم والحاكم يرجعان إلى معنى المنع؛ ومن ذلك سميت حَكَمَةُ اللجام حكمة، فإنها تمنع الدابة من الجماح، وسميت العلوم حِكَماً، لأنها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين.

«العدل» معناه: العادل، وهو الذي يفعل ماله فعله.

«اللطيف» قيل: الملطف، كالجميل، معناه المجمل، وهو إذاً من صفات الأفعال. وقيل: اللطيف، العليم بخفيات الأمور.

«الخبير» معناه: العليم.

«الحليم» معناه: الذي لا تستفزه زلات العصاة، ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها، ويرجع معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة. وقيل: الحليم العفوّ؛ ومعناه ينقسم إما إلى الإنعام، وإما إلى ترك الانتقام، والوجهان قريبان.

«الشكور»: معناه المجازي عباده على شكرهم إياه، فيكون الاسم من معنى الازدواج؛ وقيل: الشكور معطي الكثير على العمل القليل؛ وقيل: الشكور المثني على العباد المصطفين، فهذا إذاً راجع إلى القول.

«الحفيظ»: قيل معناه العليم، والحفظ العلم، ومنه قول القائل: فلان يحفظ القرآن، معناه يعلمه؛ وقيل: الحفيظ الحافظ، وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك.

«المُقيت»: قيل معناه خالق الأقوات؛ وقيل معناه المقدر ومبدع كل شيء على قدره؛ وقيل معناه القادر، وقال الشاعر:

وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتا

معناه قادراً حتى إساءته.

«الحسيب»: قيل معناه الكافي، والعرب تقول: أعطيته فأَحْسَبْته، معناه جاملته إلى أن قال حسبي أي كفاني؛ وقيل الحسيب معناه محاسب الخلق، ويرجع الاسم إلى القول.

«الجليل» معناه: العظيم، وقد سبق تفسيره.

«الكريم» قيل معناه المفضل؛ وقيل معناه الغفور؛ وقيل معناه العليّ؛ وخزائن الأموال تسمى كرائم، وكل نفيس كريم.

«الرقيب» معناه: العليم الذي لا يعزب عنه شيء.

«المجيب»: يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين، وهو راجع إلى الكلام القديم، ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضي إسعاف المحتاجين؛ يقال: أجبت فلاناً إلى ملتمسه، إذا أسعفته به.

«الواسع»: قيل معناه العالم، وقيل معناه الجواد، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر، وينفي عنه ضيق العَطَن؛ وقيل معناه الغني وسيأتي تفسير الغني في باب التعديل.

«الحكيم»: قيل معناه العليم؛ وقيل معناه الحاكم، وقد مرّ تفسيره؛ وقيل معناه المحكِم المتقن.

«الودود»: قيل معناه الوادّ، وتفسيره المحب لأوليائه، وسيأتي تفسير المحبة من الله إن شاء الله؛ وقيل الودود المودود.

«المجيد»، قال الزجاج: معناه الحسن الفعال وأصله من قولهم مَجُدَت الماشية إذا صادفت روضة أُنُفاً خصيبة، وأمجدها الراعي؛ ومنه قول العرب: في كل شجر نار، واستَمْجَد المرخُ والعفار. والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما؛ واستَمْجَد معناه اشتمل على حظ كبير، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد. والجواد يمكن حمله على المنعم، ويمكن حمله على المقتدر على الوجود والإنعام، ويمكن حمل المجيد على الكريم، فإن المجد شائع بمعنى الكرم.

«الباعث»: ناشر الموتى يوم الحشر؛ وقيل معناه: باعث الرسل إلى الأمم.

«الوارث»: الباقي بعد فناء خلقه. «الشهيد»، قيل معناه: العليم كما سبق. «الحق»، قيل معناه: الواجب الوجود؛ وقيل معناه: المحق، وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك.

«الوكيل» معناه: القائم على خلقه بما يصلحهم، وقيل معناه: الموكول إليه تدبير البرية. «القوي»، معناه: القادر؛ وقيل معناه المتين.

«الوليّ»، معناه: الناصر؛ وقيل: معناه: متولي أمر الخلائق.

«الحميد» معناه: المحمود. وحقيقة الحمد: الثناء.

«المحصي»، قيل معناه: العالم، المحيط بالمعلومات؛ وقيل معناه: القادر، والوجهان ظاهران في اللغة.

«المبدىء، المعيد، المحيي، المميت، الحيّ»: لا خفاء بمعانيها.

«القيُّومُ»، معناه: مدبر الخلائق في الحال والمآل، وهي من صفات الأفعال.

«الواجدُ»، قيل معناه: الغني من الوُجد. قال الله تعالى: ﴿أسكنوهنَّ من حيثُ سكنتم من وُجدكم﴾ [سورة الطلاق: ٦].

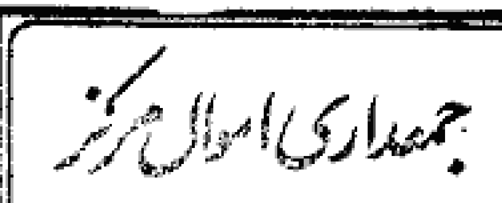
«الماجدُ»: معناه: المجيد. «الواحدُ»، معناه: المتوحد. المتعالي عن الانقسام؛ وقيل معناه: الذي لا مثيل له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه، ﴿هل تعلم له سَمِيًّا﴾ [سورة مريم: ٦٥].

«الصمد»، قيل: هو السيد؛ وقيل في السيد إنه المالك، وقيل إنه الحليم. وفسر ابن عباس قوله تعالى في صفة يحيى عليه السلام: ﴿وسيداً وحصوراً﴾ [سورة آل عمران: ٣٩] قال: معناه «حليماً»؛ وقيل: الصمد الذي يصمد إليه في الحوائج؛ وقيل الصمد الذي لا جوف له.

«القادر، المقتدر، المقدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر»: مفهومة المعنى.

«الظاهر، الباطن»؛ قيل الظاهر معناه القاهر، من قول القائل «ظهر فلان على فلان»؛ وقيل معناه المعلوم بالأدلة القاطعة.

«والباطن» قيل: هو المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم؛ وقيل: العالم بالخفيات.



«البرّ»: خالق البرية. «التواب»: الذي يرجع إنعامه على من حل عقد إصراره من المذنبين، ورجع إلى التزام الطاعة، والتوبة والرجوع.

«المقسط»: العادل؛ يقال أقسط إذا عدل، وقسط إذا جار.

«النور»: معناه: الهادي. «البديع»، قيل: هو المبدع؛ وقيل: هو الذي لا نظير له.

«الرشيد»: قيل: معناه المرشد؛ وقيل: هو العالم؛ وقيل: هو المتعالي عن الدنيات وسمات النقص.

«الصبور»: معناه الحليم، وقد سبق تفسيره.

فصـــل

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود.

ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ﴾ [سورة صٓ: ٧٥]. قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص، وهذا غير سديد؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

ومما يوضح ما قلناه، أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضى به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله. فإذاً وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذاً والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة.

ثم لا بُعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر، ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه ولا اختصاص لها بذلك، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه، وأضاف روح عيسى عليه السلام إلى نفسه. والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة، وإضافة ملك، وإضافة تشريف.

فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر اتفاقاً، وكذلك قوله تعالى في الإنباء عن

سفينة نوح عليه السلام: ﴿تجري بأعيننا﴾ [سورة القمر: ١٤] ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى. والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية؛ يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي انفجرت من الأرض، وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً، وهذا غير بعيد.

وأما قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]، فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تخصص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود. وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى؛ يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمر الله. فالمعنى بالآية. أن كل ما لم يُرَدْ به وجه الله محبط.

ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر. فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه.

وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا عرض فنشير إلى جمل منها في الكتاب والسنة. وقد صرح بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة.

فمما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ [سورة النور: ٣٥]، قيل معناه الله هادي أهل السموات والأرض، ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله. والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية، فإنه عز من قائل قال: ﴿ويضرب الله الأمثال للناس﴾ [سورة النور: ٣٥].

ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ [سورة الزمر: ٥٦]، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي. إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة، مع ذكر التفريط، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومآخذها. وقد يراد بالجنب الجناب والذُّرا لعل المراد بها جمع ذِروة؛ يقال فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلى جنبه، عائذ بجنابه. وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [سورة القلم: ٤٢]، فالمعنى بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها. وإذا وجد الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدجت الأعين بالبغضاء، وشمخت الأنوف، والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها؛ ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفا﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]؛ وليس المعنيّ بالمجيء الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك؛ بل المعنيّ بقوله: «وجاء ربك»، أي جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله، بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره. وإذا كان للتأويل مجالٌ رحب، وللإمكان مَجْرَى سَهْب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث.

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع؛ فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [سورة الحديد: ٤] فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر، حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل. وإن حملوا قوله: «هو معكم أينما كنتم»، وقوله: ﴿وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ [سورة المجادلة: ٧]، على الإحاطة بالخفيات، فقد تسوغوا التأويل، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف.

وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكنا نومىء إلى تأويل ما دون منها في الصحاح. فمنها حديث النزول، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول: هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأُجيب له؟»[1] الحديث. ولا وجه لحمل النزول على التحول، وتفريغ مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام. وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي نقيض، أحدهما الحكم بحدوث الإله، والثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام.

والوجه حمل النزول، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى، على نزول ملائكته المقربين، وذلك سائغ غير بعيد. ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ [سورة المائدة: ٣٣]، معناه إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً.

ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ الله نعمائه على عباده مع تماديهم في العدوان وإصرارهم على العصيان، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالى، وتذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة. وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع؛ فيقال: نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا، إذا حَلُم على رعيته، وانحط عن سطوته، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم.

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال، إطلاق النزول مضافاً إلى القرآن، مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق.

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٣/ ٣٤، ٤٣، ٩٤).

ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان يوم القيامة، واستقرَّ أهل الجنان في النعيم، وأهل النار في الجحيم؛ وقالت النار: هل من مزيد؟، فيضع الجبار قدمه في النار، فتقول النار: قَطْ قَطْ»[1].

وهذا مما رواه محمد بن إسماعيل في كتاب التفسير من مسنده الصحيح.

وللتأويل أوسع مجال فيه، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد، وهو في معلوم الله من أعتى العتاة، وقد ألهمت النار ترقبَه، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقرّ قدم ذلك الجبار فيها، فتقول النار عند ذلك: قطْ قطْ.

وقد ورد في مأثور الأخبار: أن أقدام الخلائق البرّ منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة جامدة، فإذا وافت الأقدام عليها ازدردت النار أهلها، ولَهِيَ أعرف بهم من الوالدة بولدها. ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أهل النار كل متكبر جبار، جَظّ، جَعْظَرِيّ، جَوّاظ»[2].

ويمكن حمل القدَم على بعض الأمم المستوجبة للنار في علم الله تعالى، وتكون الإضافة في القدَم بمعنى الملك.

ومما تتمسك به الحشوية، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم على صورته»، وهذا الحديث غير مدوّن في الصحاح، وإن صح فقد نقل له سبب أغفله الحشوية، وهو ما روي أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه، فنهاه ﷺ عن ذلك، وقال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»، والهاء راجعة على العبد المنهي عن ضربه. ويمكن صرف الهاء إلى آدم نفسه، ومعنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشراً سوياً من غير والد ووالدة.

والغرض من الحديث: أنه عليه الصلاة والسلام لم يدر في أطوار الخلق، بل أبدعه الله على صورته.

ومن أحاط بما ذكرناه، لم يصعب عليه مُدرك تأويل ما يسأل عنه، بعد التثبُّت وعدم الابتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار.

فهذا، رحمكم الله، كافٍ بالغ في إثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة إلى النفسية والمعنوية، وقد اندرج في خَلَل الكلام في هذا القسم، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى.

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة ٥٠ باب ١. كتاب التوحيد باب ٧، ٢٥. مسلم في كتاب الجنة حديث ٣٥، ٣٧، ٣٨. الترمذي في كتاب الجنة باب ٢٠ أحمد في مسنده (٢/٣٦٩، ٥٠٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب باب ٦. مسلم في كتاب الجنة حديث ٤٦، ٤٧. الترمذي في كتاب جهنم باب ١٣. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٤. أحمد في مسنده (٣/١٤٥).

فإذا انصرم هذان الركنان، لم يبق بعدهما إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى، وبِنَجَاز ذلك يتصرم المعتقد، وبالله التوفيق.

بـاب

القول فيما يجوز على الله تعالى

هذا الباب ينقسم، ويتفنَّنْ، ويندرج تحته أصول عظيمة الموقع.

ونحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق الرؤية بالله تعالى.

بـاب

إثبات جواز الرؤية على الله تعالى

فصــل

الأولى بنا تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق، ويستند إليها الانفصال عن شبه المخالفين؛ فمن أهمها: إثبات الإدراك شاهداً.

فالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدرِكَ شاهداً مدرِكٌ بإدراك، كما أن العالم شاهداً عالم بعلم. وذهب ابن الجبائي وشيعته إلى نفي الإدراك شاهداً وغائباً. والمصير إلى أن المدرك هو الحي الذي لا آفة به.

وكل ما دل على إثبات الأعراض فهو دال على إثبات الإدراكات فإنا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه، وهو كون العالم عالماً، ثم سبرنا الدلالة وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني، فيجرُّنا سياق الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركاً؛ وكما يتجدد كون العالم عالماً شاهداً ثم لا يلزم ذلك غائباً فكذلك يتجدد كون المدرك مدركاً.

ومن حمل كون المدرك مدركاً على كونه حياً وانتفاء الآفة عنه، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقُدَرَ والإرادات؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة، لم يبعد حمل العلم أيضاً على بنية مخصوصة. والجملة المغنية عن التفصيل: أن نفي الإدراكات يُطَرِّق القوادحَ إلى سبيل إثبات الأعراض.

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه، فاعلموا أن الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة، وهذا باطل

من أوجه: أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجوهر الفرد، ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك؛ فإن كل جوهر مختص بحيزه موصوف بأعراضه، ولا يؤثر جوهر في جوهر.

وإنما تثبت أحكام الجواهر من أعراضها المختصة بها قياماً، وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر في جوهر آخر.

فإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التي يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غير مؤثرة فيه، ووجودها في حكمه كعدمها، فيفضي مجموع ذلك إلى القطع بنفي اشتراط بنية وتركيب على صفة مخصوصة، وذلك قاطع في مقصودنا.

ومما يقوي التمسك به في نفي اشتراط البنية، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهداً وغائباً، ولذلك قالت المعتزلة: لما كان كون الحيّ حياً شرطاً في كونه عالماً شاهداً لزم القضاء بمثل ذلك غائباً.

فيلزمهم على هذا الشرط أن نقول لهم: لو كان كون المدرك مدركاً شاهداً مشروطاً بكونه مبنياً، للزم من وصف الباري بكونه مدركاً وصفه بكونه مبنياً، تعالى الله عن قول المبطلين.

وإذا ثبت الإدراك وتقرر عدم افتقاره إلى بنية، وجواز قيامه بالجوهر الفرد، فنبني على ذلك أصلاً في إيضاح بطلان عصمة المعتزلة، وذلك أنهم قالوا: لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتصل بالمرئي؛ فإذا استد الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة على المرئي، واستقرت قواعده عليها، ولاقى الطرف الأخير المرئي ولم ينب عنه، فيرى عند ذلك.

فإذا كان بين المرئي والرائي حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ لم يره. فإذا بعدت المسافة، وصارت بحيث تنبو الأشعة وتبيد، فلا يرى البعيد، وإن أفرط قربه من الناظر، وامتنع من إفراط القرب انبعاث الشعاع لم ير أيضاً؛ ولذلك لا يرى داخل الأجفان عندهم.

وحملوا رؤية الرائي نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك، فقالوا: الأشعة تنبعث، فإذا لاقت جسماً صقيلاً، لم تتشبث فيه إذ لا تضرس للصقيل، فينعكس الشعاع إلى الناظر، ويتصل به، فيدرك إذ ذاك نفسه؛ وإذا انفرج الشعاع من الأحوال وغيره، لم يدرك المدرك على ما هو عليه لعدم استداد الشعاع، في هذيان طويل لا يحتمل هذا المعتقد شرحه.

وكل ما هَذَوْا به مبنيّ على انبعاث أشعة هي أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر، ولا يجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين.

وإذا أبطلنا بما قدمناه افتقار الإدراك، وكون المدرك مدركاً، إلى بنية، فذلك يتضمن إفساد ما رتبوه على البنية لا محالة.

ثم الشعاع أجسام عندهم في داخل العين تنبعث منها عند فتح الأجفان. فيقال لهم: ما الذي يوجب انبعاثها؟ وهلا استقرت في أحيازها؟ وما الموجب لانقباضها وانبساطها؟ فإن زعموا أن في

تلك الحاسة اعتمادات توجب دفع الأشعة، فذلك بناء على فاسد أصلهم في التولد وهم غير مساعدين عليه. ثم عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقيل، وعلوية، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطرمت، فأما سائر الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة؛ والناظر ليس بمجتلب اعتماداً على جهة، كما يجتلبه إذا حاول دفع ثقيل يمنة أو يسرة.

فإن قالوا: إنما ينبعث الشعاع بحركات الحدقة والأجفان، فذلك محال، فإن من تصطلم أجفانه يرى إذا سكن حدقته، فإذا ثبت أنه ليس لانبعاث الأشعة موجب وإن عُدَّ من خلق الله، فيلزم أن يقدر جواز عدم خلقة، حتى يجوز أن يفتح الحي المدرك غير المئوف عينه وترتفع الحواجز ولا يريد الرب تعالى انبعاث الشعاع ولا يرى إذ ذاك شيئاً، وهو من أمحل المحال عند القوم.

ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول: لئن كان الجوهر يُرى لاتصال الشعاع به، فما بال لونه يرى وهو عرض، وقد رئي، ولا يجوز الاتصال بالأعراض.

فإن قالوا: إنما يرى ما يتصل به الشعاع، أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع؛ فنقول: مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروايح، لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع.

ونقول لهم أيضاً: عندكم أن الجوهر الفرد لو مَثَلَ في سمت الشعاع لما رئي، وقد اتصل الشعاع على استداده به، ولو قدرتنا انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر فرداً، وكل ذلك دال على بطلان انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات.

وإذا استدلّ المخالفون، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر، واتصالها بالمرئيات، بما قدمناه في صدر الفصل، وما يستروحون إليه من ذكر القرب والبعد، وتعريج الأشعة وانعكاسها عن الأجسام الصقيلة، فليس في شيء مما ذكروه مستروح.

وإيجاز الجواب عن جميع ما يتمثلون به، أن نقول؛ لم ادَّعيتم حمل ثبوت الرؤية تارة وانتفائها أخرى، على ظنونكم في انبعاث الأشعة واتصالها؟ وبم تردون قول من يقول: كل ما تنفونه وتثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها، وسبيلها كسبيل استعقاب الأكل والشرب، الشبع، والريِّ، وإن لم يكونا موجبين لهما؟ ولو انخرقت العادة الجارية، لجاز رؤية البعيد المفرط البعد، والقريب المتداني.

ويجوز أيضاً رؤية ما وراء الحجاب، وإذا طولبوا بذلك لم يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له، والوجه معارضتهم بكل ما يوافقون على أنه موجب العادات المستمرة.

فصــــل

الإدراكات خمسة: أحدها البصر المتعلق بقبيل المرئيات، والثاني السمع المتعلق بالأصوات،

والثالث: الإدراك المتعلق بالروائح، والرابع: الإدراك المتعلق بالطعوم، والخامس؛ الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة. والحاسة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك، وقد يعبر بالشمّ واللمس والذوق عن الإدراكات تجوزاً.

وهذه العبارات منبئة عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين أجسام تدرك، ويُدركُ أعراض لها. وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها، وإن استمرت العادات بها. والدليل عليه أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه، وذقته فلم أجد طعمه، ولمسته فلم أدرك حرارته. وذلك يحقق أنه ليس المراد بها في الإطلاق أنفس الإدراكات.

وعدَّ أئمتنا رضي الله عنهم من الإدراكات وجدان الحي من نفسه الآلام واللذات، وسائر الصفات المشروطة بالحياة. ولا سبيل إلى القول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم بها؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره، ويجد من نفسه الألم المختص به، ويفرق ببديهة عقله بين وجدانه ذلك من نفسه وبين علمه بألم غيره.

فصـــل

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى. وذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك، يجوز تعلقه بقبيل الموجودات في مجرى العادات، فسائغٌ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات. والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود، ويطرد ذلك في جميع الإدراكات، على ما سنبينه بالحجاج إن شاء الله عز وجل.

وقد تتصل أطراف الكلام بما لا يستغني المسترشد عن الإحاطة به، وذلك أن قائلاً لو قال: هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، فالمرضي عندنا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، وإن لم يدركه فإنما لم يدركه لمانع ينافي إدراك الإدراك، فيكون منعاً منه ومنعاً من تقدير أن يدركه في نفسه. وهل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك غيره وموانعه؟ وهذا من الدقيق الذي لا يتأتى بسطه هاهنا.

فصـــل

كل ما يجوز أن يُدْرك فإذا لم يدركه المدرك. فإنما لم يدركه لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدركه. وتتعدد الموانع حسب تعدد تقدير الإدراكات، وهي متناهية الإعداد، إذ لا تنتفي النهاية عن أعداد المدركات.

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التي أثبتناها مضادة للإدراكات. وزعموا أن الموانع منها القرب والبعد المفرطان؛ لأعدم انبعاث الشعاع على شكل السداد، وعدم اتصاله بالمرئي. والحجب الكثيفة

غير الشفافة من الموانع على أصولهم. وحملوا العمى على انتقاض بنية الحاسة. وكل ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى، وكل مانع من الإدراك معنًى؛ ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية.

ومن أحاط بمآخذ الأدلة، هان عليه طرد الدليل الذي رمناه، وإن ابتغى مبتغ تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نروم إثباته من الأعراض، فليسرد ما رسمناه في إثبات الأعراض حرفاً حرفاً. فهذه المقدمات لم نجد من تقديمها بُدّاً.

فصــل

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى، ونقلنا مخالفة المخالفين. ثم معظم المعتزلة مجمعون على أن الباري تعالى لا يرى نفسه، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ويستحيل أن يرى من غير حاسة. وذهبت شرذمة من المعتزلة إلى أن الباري يرى نفسه، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بالحاسة واتصال الأشعة. وذهب الكعبي وصحبه إلى أنه تعالى لا يُرى، ولا يَرى نفسه ولا غيره، وهذا مذهب النجار.

والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول، أن نقول: قد أدركنا شاهداً مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود؛ كما أنه إذا رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه.

فإن قيل: لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات، وهذا السؤال وجّهه البهشمية؛ فإن من أصلهم: أن الإدراك لا يتعلق بالوجود، وإنما يتعلق بخاصّ وصف المدرك.

والذي ذكروه في نهاية من التناقض؛ فإن ابن الجبائي امتنع من وصف الحال بكونها معلومة على حيالها، محاذرة من أن تتخيل الحال ذاتاً، ثم زعم أنها المدركة دون الذات ووجودها. وكيف يستجيز اللبيب أن يحكم بأنه يدرك ما لا يعلم، مع القطع بأن تعلق العلم أعم من تعلق الإدراك؛ فإن العلم يتعلق بالوجود والعدم؛ والإدراك لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة بالوجود.

فإن قالوا: فما بال الحال عُلمت عند إدراك الوجود؟ قلنا: قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود، كقولهم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال. ثم لا يبعد في مجاري العقول وجود اقتران معنيين، وهو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها، والمحل بالعرض، إلى غير ذلك.

وأما من نفى جواز الرؤية، فمما يعوّلون عليه أن الباري تعالى لو كان مرئياً لرأيناه في وقتنا؛ إذ الموانع من الرؤية منفية عنه، وهي القرب والبعد المفرطان، والحجب الحائلة ونحوها، فلما لم نره كان ذلك دالاً على أنا لم نره لاستحالة رؤيته.

فنقول لهم: لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه؟ ولم أنكرتم مزيداً عليها؟ فلا يرجعون عند تحقيق الطلبة إلا إلى قولهم: سبرنا الموانع فلم نُلف إلا ما أفصحنا به. فيقال لهم: عدم عثوركم على ضبط الموانع، لا ينتصب علماً قاطعاً، وأنتم عرضة للزلل، ولا يجب لكم العصمة، ولا الإحاطة بقُصارى الأشياء وحقائقها، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردّد وتبلّد.

ثم نقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أنا إنما لم نره لمانع قائم بالحاسة، مضادّ لإدراكه؟ فإن قالوا: مفاد هذا المذهب يفضي بمعتقده إلى أن يجوّز أن تكون بحضرته أطلال وأشخاص وأشباح، وأطوال شامخة وجبال راسخة؛ وهو لا يراها، إذ لم يخلق له الإدراك لها، والتزام ذلك جهل وانسلال عن موجب العقل.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له، وهو على الفور ينعكس عليكم بالذي يغمض أجفانه، ويعتقد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في أوجز ما يقدر وأسرع ما ينتظر ما فرضتموه علينا؛ فما يؤمنه، وقد غمّض أو أطرق، أن يكون قد حدث بين يديه باختراع الله أطواد وأطلال؟ ومجوّز ذلك متجاهل.

وكذلك اتفق المنتمون إلى الإسلام على اقتدار الرب على أن يخلق بشراً سوياً بديّاً، من غير أن يردّده في أطوار الخلق من النطف والأمشاج. ومن رأى بشراً سوياً، واسترابَ في كونه مولوداً جرياً على ما يجوّزه في قدرة الله تعالى كان والجاً في تيه الجهل.

ومن الممكنات أن تجري الأودية دماً عبيطاً، وتنقلب الجبال ذهباً إبريزاً، ولو جوّزه عاقل في دهره وقدره ممكناً في عصره، كان مهوّساً موسوِساً، فكذلك سبيل القطع بأنه ليس بحضرتنا ما لا نشاهده.

فرجع ذلك، وقيتم البدع، إلى استقرار العوائد واستمرارها دون موجبات العقول. كيف وقد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب من صحبهم وكانوا لا يرونهم، إذ الدهر دهر انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانبة للعادات.

ومن شبههم: ما إذا تحقق رجع إلى محض الدعوى، مثل قولهم: الرائي يجب أن يكون مقابلاً للمرئي، أو في حكم المقابل. فيقال لهم في هذا الضرب: أعلمتم ما ادّعيتموه ضرورة، أم علمتموه نظراً؟ فإن ادّعوا العلم الضروري ونسبوا خصومهم إلى جحده، سقطت محاجتهم وتبين بهتهم وتطرق إليهم من المجسمة مثلُ ما ادّعوه.

فإن قائلاً منهم لو قال: باضطرار تعلم استحالة وجود موجود لا مجامع للعالم ولا مفارق له، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا به شبهة نفاة الرؤية. ثم الباري تعالى يرى خلقه من غير جهة، فجاز أن يُرى في غير جهة.

وينبغي للمبتدي في هذا الفن، أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم وكون الرب تعالى معلوماً، في كل ما يتمسكون به في نفي جواز الرؤية.

فصـــل

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعداً من الله تعالى صدقاً وقولاً حقاً.

والدليل عليه نصّ الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [سورة القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتعتوره وصائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه. فإن أريد به التقرب والانتظار، استعمل من غير صلة؛ قال الله تعالى في الإنباء عن أحوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين، وقد حيل بينهم وبينهم: ﴿أنظرونا نقتبس من نوركم﴾ [سورة الحديد: ١٣]، معناه: انتظرونا. وإن أريد بالنظر الفكر، وصل بفي، فتقول: نظرت في الأمر، إذا تدبرته. وإذا أريد به الترحم، وصل باللام، فتقول: نظرت لفلان. وإذا أريد به الإبصار، أي الرؤية وصل بإلى.

والنظر في الآية التي احتججنا بها موصول بإلى خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فاقتضاه النظر إثبات الرؤية. فإن عارضونا بقوله تعالى: ﴿لا تدرِكُه الأبصارُ وهو يُدْرِكُ الأبصار﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣]، قلنا: في الكلام على هذه الآية مسالك. منها، إن الرب تعالى لا يدرك جرياً على ظاهر الآية، بل يرى. وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه اللحوق، وإنما يلحق ذو الغايات، والرب تعالى يتقدّسُ عن التحديد بالنهايات. وهؤلاء لا يمتنعون من إطلاق الإحاطة على معنى العلم، ويقولون: الرب تعالى يُعلم على الحقيقة ولا يحاط به، ويُرى ولا يُدْرك، ثم ليس في الآية نفي جواز الإدراك، وهو موضع الاختلاف الراجع إلى مدارك العقول.

ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهي عامة فيها، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة، فيتجه في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحملُ نفيُ الإدراك على أيام الدنيا.

وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام: ﴿لَنْ تراني﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣]، فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية؛ فإنّ مَنْ اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباه

لنبوءته، وخصصه بتكريمه وشرّفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركُه حثالة المعتزلة.

ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت ما يقتضي تكفيراً، وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلاً، والأنبياء عليهم السلام مبرّأون عن ذلك، كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل!

فإن قال منهم قائل: إنما سأل موسى عليه السلام علماً ضرورياً، وعبر عنه بالرؤية، قيل له: الرؤية المقرونة بالنظر الموصول «بإلى»، نص في الرؤية.

ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب، فما بال المعتزلة حملوا: «لن تراني» على نفي الرؤية، وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية؟

وإن قال منهم قائل: إنما سأل الرؤية لقومه قطعاً لمعاذيرهم، إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة، قيل له: هذا مخالفة للنص، فإنه عليه السلام أضاف الرؤية المسؤولة إلى نفسه، حيث قال: «أرني».

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالته في حكمه تعالى لأجل قومه! ولما سألوه وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلهاً، قال في الرّد عليهم: ﴿إنكم قومٌ تجهلون﴾ [سورة الأعراف: ١٣٨].

وقد ذهبت شرذمة من المعتزلة، إلى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطاً، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز ذلك، وتلك عظيمة، كبُرَتْ كلمةً تخرج من أفواههم، وهو من أعظم الازدراء بالأنبياء. ولو جاز ذلك، لجاز أن يعتقد نبي كون ربه جسماً غالطاً، ثم يعلمه الله ويلهمه الصواب.

فإن تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ما سئل عنه، ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فلا يقدح في النبوّة ذهول النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الغيب. فكان ﷺ يظن ما اعتقده جائزاً ناجزاً، فأعلمه الرب تعالى مكنون غيبه. ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فتعيّن حمل النفي على موضع السؤال.

فصـــل

فإن قيل: قدمتم أن كل إدراك فإنه متعلق جوازاً بكل موجود، وقودُ ذلك يلزمكم تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات الباري وصفاته، وملتزم ذلك ينتهي إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً. قلنا: قد ذكرنا أن اللمس والذوق والشمّ عبارات عن اتصالات، وليست هي الإدراكات. فأما الإدراكات، مع القطع باستحالة الاتصال، فيجوز تعلقها بكل موجود، وكل دال على جواز رؤية كل موجود، يطرد في جميع الإدراكات.

فإن قيل: قد قدمتم في الصفات الواجبة، أن الرب تعالى سميع بصير، وأثبتم العلم بالسمع

والبصر، فهل تثبتون للباري تعالى سائر الإدراكات؟ قلنا: الصحيح عندنا إثباتها، والدال على إثبات العلم بالسمع والبصر دال على جميع الإدراكات.

فهذا باب مما يجوز في أحكام الإله. ومما يتعلق بالجائز من أحكامه، ذكر خلقه واختراعه المخترعات، ويتصل بذلك خلق الأعمال، وما تمس الحاجة إليه من أحكام قُدَرِ العباد.

بـاب

القول في خلق الأعمال

اتفق سلف الأمة، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع، إلا هو. فهذا هو مذهب أهل الحق؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه. ويخرج من مضمون هذا الأصل، أن كل مقدور لقادر، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه.

واتفقت المعتزلة، ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقُدَرهم. واتفقوا أيضاً على أن الرب تعالى عن قولهم، لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد، كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب تعالى.

ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرّأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة. وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين، فقالوا: العبد خالق، والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقاً على الحقيقة. أعاذكم الله من البدع والتمادي في الضلالات.

ونحن الآن نرسمُ على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام؛ فأما الضرب الأول، فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعاً؛ ونذكر في الضرب الثاني، إلزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً، والغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم؛ ونذكر في الضرب الثالث، الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهل الحق.

فصـــل

أما الضرب الأوّل من الكلام، فينحصرُ المقصود منه في طريقتين. إحداهما، أن نقول لخصومنا: قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب تعالى، مصيراً منكم إلى استحالة

إثبات مقدور بين قادرين، فنقول لكم: الرب تعالى قبل أن أقدر عبده، وقبل أن اخترعه، هل كان موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيُقدر عليه من يخترعه أم لا؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيُقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان؛ فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها.

وإن كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده، فإنه لم تتعلق به بعدُ القدرة الحادثة. وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له.

ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى، وانتفاء كونه مقدوراً للعبد، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد.

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى، فكل ما هو مقدور له، فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى.

ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا: الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله، وهي على الاتساق والانتظام، وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه. وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى، وهو عالم بحقائقها.

ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله، وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها، فقد أخرج الإتقان والإحكام عن كونه دالاً على المتقن المخترع، وذلك نقض للدلالة العقلية.

ثم لو ساغ وقوع محكم وفاعله غير عالم به، ساغ أيضاً بطلان دلالة الفعل على القادر؛ وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل.

فإن عكسوا علينا ما ذكرناه في الكسب، وقالوا: يجب كون المكتسب عالماً بما يكتسبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل من الأفعال وإن كان ذاهلاً غافلاً.

قلنا: لا يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب عالماً بما يكتسبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل، إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها.

فإن قالوا: يجوز على ما أصّلتموه صدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها، قلنا: هذا مما نجوزه في موجب العقل، وإنما يمتنع وقوعه لإطراد العادات، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول ما طالبتمونا به.

فإن قالوا: قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالماً، أن ذلك إنما يعلم اضطراراً ولا يتوصل إليه نظراً واعتباراً، فهذا ما ارتضيتموه. ثم هو مناقض لما استروحتم إليه الآن. من حيث قلتم: الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به؛ قلنا: هذا تلبيس منكم، ولا تناقض في الجمع بين ما قدمناه وبين ما استدللنا به الآن؛ فإنا، وإن قلنا: نعلم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة، فحقيقة القول يؤول إلى أن المحكَم دليل على كون فاعله عالماً به، من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلاً. وكأن الأدلة تنقسم؛ فمنها ما لا يعلم كونه دليلاً إلا بالنظر، ومنها ما يعلم كونه دليلاً على الضرورة؛ والذي نحن فيه من القسم الأخير، ولا معنى لكون الشيء دليلاً على مدلول إلا أن يكون بحيث يجب من العلم به العلم بمدلوله، وهذا سبيل المحكم الدال على علم محكمه. وهذا الكلام في الضرب الأول.

فأما الضرب الثاني، وهو التعرض لإلزامهم، فإنه يشتمل على قواطع لا محيص عنها. فمن أقواها، أن القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات، ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف، واختلاف المختلفات يؤول إلى أحوالها الزائدة على وجودها، وليست هي أثراً للقدرة. ومن أصول القوم أن القدرة المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة، فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والجواهر. كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا: ما ألزمتمونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسباً، وإذا تعلقت القدرة بنوع من الأعراض لزمكم ما ألزمتمونا تجويز تعلقها بجميع الحوادث، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتموه؛ قلنا: القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا بمحض الوجود، بل تتعلق بالذات وأحوالها، والذوات مختلفة بأحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه. وإنما عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا: لا تتعلق القدرة إلا بالوجود، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف.

ومما يعظم موقعه عليهم، أنهم قالوا: القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اختُرِع بها أولاً، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى. ولذلك استدل الإسلاميون على اقتدار الرب على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة، وقد نطق بذلك الكتاب، واحتج الرب على منكري الإعادة بالنشأة الأولى.

فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة، فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق. وإن ألزمونا تعلق القدرة الحادثة بالمعاد، التزمناه ولم نبعده؛ فإذا أعاد الله ما كان مقدوراً للعبد، فيجوز أن يعيد قدرته عليه.

ومما نلزمهم به أن نقول: قد وافقتمونا على أن ما عدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة، مع أنها متجلدة، كما أن الوجود متجلد، فما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة عليه؟

فإن قالوا: إذا ثبت وجود الحركة، وجب عند ثبوت وجودها ثبوت أحكام لها، والقدرة إنما تؤثر في الجائز دون الواجب، والصفات التابعة للوجود واجبة؛ فلم تؤثر القدرة فيها؟ قلنا: لا معنى لوجوبها، إذ يجوز تقدير انتفائها أصلاً إذا انتفى الوجود.

فإن قالوا: المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود، قلنا: وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصفات التابعة له، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات التابعة له دون الحدوث، ولا محيص عن ذلك. فهذه إلزامات لا حيلة للخصوم في دفعها.

فأما الضرب الثالث من الكلام، فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية؛ وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة، وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب.

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجه: منها أن الأمة مجمعة على الابتهال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان، ولو كانت المعارف غير مقدورة للباري تعالى، لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة، متعلقة بسؤال ما لا يقدر الباري عليه.

فإن قالوا: هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان والإعانة عليه بخلق القدرة، قلنا: هذا غير سديد على أصولكم؛ فإن كل مكلف قادر على الإيمان، والرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه، فلا وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود، إذ الداعي يلتمس متوقعاً مفقوداً.

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان، كذلك سألوه أن يجنبهم الكفر، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة؛ فلئن كان الرب معيناً على الإيمان بخلق القدرة عليه، فيجب أن يكون معيناً على الكفر بخلق القدرة عليه. ويقوي موقع ذلك على الخصم، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر؛ فإذا أقدره والحالة هذه، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه بالإعانة على الإيمان.

ومن دعوات النبيين في ذلك قول إبراهيم وابنه إسماعيل، صلوات الله عليهما: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك﴾ [سورة البقرة: ١٢٨] الآية. ومنها قول إبراهيم عليه السلام: ﴿واجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أنْ نعبد الأصنام﴾ [سورة إبراهيم: ٣٥].

ومما نتمسك به، تلقياً من إطلاق الأمة وإجماع الأئمة، أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق، ورب كل محدث.

ومن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكاً ما لا يقدر عليه، وإله ما لا يعد من مقدوراته، ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك وإذا كان العبد خالقاً لأفعال نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها، من حيث استبد بالاقتدار عليها، وهذه عظيمة في الدين، لا يبوء بها موفّق. وقد دل عليه فحوى التنزيل، فإنه عز من قائل قال: ﴿إذاً لذهب كلُّ إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض﴾ [سورة المؤمنون: ٩١].

ومما نتلقاه من هذه المآخذ أن نقول: خلق المعرفة والطاعات والقربات، أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه، ولكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وإنقاذها من الغَيّ والمعاطب من ربه. ومن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه، فقد راغم إجماع المسلمين وفارق الدين.

وإن قالوا: لولا القدرة على الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان، فالقدرة إذاً أصلح وأحسن؛ قلنا مضمون ذلك يُلزم صاحب هذا المقال أن يجعل القدرة على الكفر شراً من الكفر، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها، والقدرة صالحة للضدين، وليست بأحدهما أولى منها بالآخر؛ فلئن كان الرب تعالى مصلحاً عبده بالاقتدار على الإيمان، فليكن مفسداً له بالتمكن من الكفر. وهذا القدر كافٍ في مقصودنا من مآخذ إطلاق الأمة.

فأما نصوص الكتاب، فمنها قوله تعالى: ﴿ذلكمُ اللّهُ ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء﴾ [سورة الأنعام: ١٠٢] الآية. والآية تقتضي تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بأنّا نعلم أن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع، والتفرد بخلق كل شيء؛ فلو كان غيره خالقاً مبدعاً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات.

فإن قالوا: هذا الذي تمسكتم به عموم، وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان: أحدهما جحد اقتضاء الألفاظ للعموم، والثاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، فلا يسوغ التمسك به في القطعيات. قلنا: لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، وبينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن.

وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء﴾ [سورة الرعد: ١٦] الآية. وهذه الآية نص في محل النزاع. فإن قالوا: هي متروكة الظاهر، وكذلك التي استدللتم بها قبل، فإن الظاهر في الآيتين يقتضي كون الرب تعالى خالق كل شيء، واسم الشيء يطلق على القديم والحادث. قلنا: المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب، ونظير ذلك قول القائل: «لا يلقاني خصم منطيق ولا جدل

ذو تحقيق إلا أفحمته»، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه، حتى يقدر كونه مفحماً نفسه. ولا تندرىء قواطع النصوص بالروغان والحيل.

ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح الباري تعالى بكونه قادراً على كل شيء، ولا معنى لذلك عند المعتزلة، فإن المعنى بقوله تعالى: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [سورة البقرة: ٢٨٤]، أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره. وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد أيضاً قادر على كل شيء على هذا التأويل، ويبطل تمدح الباري تعالى عند التحصيل.

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [سورة الصافات: ٩٦]. وسنعقد فصلاً في معنى الهدى والضلال، والختم والطبع وشرح الصدور ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب.

وقد حان أن نذكر عِصَم المعتزلة وشُبهم وهي تنقسم عندهم إلى مدارك العقول ومآخذ السمع.

فمما تمسكوا به في مدارك العقول، أن قالوا: العاقل يميز بين مقدوره، وبين ما ليس بمقدوره؛ ويدرك تَفْرِقَةً بين حركاته الإرادية، وألوانه التي لا اقتدار له عليها. ووجه الفصل بين القبيلين أنه يصادف مقدوره واقعاً به على حسب قصوده ودواعيه، ولا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفافه وانصرافه. فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية، لم يسترب في وقوعه به، ثم لا يقع به إلا الحدوث، فليكن العبد محدثاً لفعله. ولو كان فعله غير واقع به، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته.

قلنا: هذا الذي عولتم عليه، دَعاوى غير مقرونة بأدلة. فأما قولكم: إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد، فباطل من أوجه، منها: أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال، بل الأمر على الانقسام؛ فرب فعل يقع على حسب القصد، وربما لا يقع على حسبه، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده ودواعيه، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمغمى عليه من الأفعال.

فإذا لم يطرد ما قالوه في جميع الأفعال، فوقوع بعضها على حسب الداعية لا يدل على كونه واقعاً بالعبد من فعله. فإنه قد يقع الشبع عند الأكل، والري عند الشرب، واكتساب الثوب ألواناً مقصودة عند الصبغ، وفهم المخاطب عند الإفهام، وخجله ووجله عند التخجيل والتهويل؛ فهذه الأفعال، مع وقوعها على حسب المقصود، ليست أفعالاً لذي الدواعي والقصود.

ثم نقول: من اعتقد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحداث. وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد، فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدوث. فإذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم، بطل استرواحهم إلى الدواعي، وفسد ما عولوا عليه من الدعاوى.

ثم نقول: لا يبعد عندكم أن يخلق الباري تعالى في العبد أكواناً ضرورية، ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الإطراد، ولو كان الأمر كذلك لكانت الأكوان واقعة على حسب الدواعي. ثم لا

نقضي، والحال هذه، بكون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالاً للي الدواعي، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه.

وما ذكروه من إدراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح، ولكن التفرقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون، مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلقهما.

فصـــل

ومما تمسكوا به، وهو من أعظم تخيلاتهم، أن قالوا: العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه. قالوا: المقدور عندكم بمثابة القدرة في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء، فما المطلوب؟ وما معنى الطلب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله؟

وربما قرروا هذه الشبهة، وقالوا: لسنا نلزمكم الآن أمراً يتعلق بتقبيح العمل وتحسينه، ولكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدي إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والخروج عن الإفادة فهو باطل. ومن لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه: افعل ما أنا فاعله، وابدع ما أنا مبدعه.

وسبيلنا أن نفاتح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه، منها أن نقول: من أصلكم أن المعدوم شيء وذات على خصائص الصفات، فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت؟ إذ لا معنى لكون المعلوم موجوداً، إلا أنه ثابتٌ ذات لها خصائص صفات. وهذا الذي ألزمناهم يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الله سبحانه وتعالى.

فأما من أنكر الأحوال من المعتزلة، فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه. ومن قال بالأحوال من المنتمين إلى الاعتزال، فربما يقولون: المطلوب هو الوجود، وهو حال متجددة للذات، وذلك محال. فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء، لكانت ذاتاً؛ إذ كل ما يتخيل منتفياً، ثم يعتقد تجدده على ذات واقعاً بالقدرة على حياله وانفراده فهو ذات. ولو ساغ صرف أثر القدرة إلى الحال، لجاز أن يقال، إذا سكن الجوهر عن تحرك، فكونه ساكناً حال ثابتة بالقدرة، من غير احتياج إلى تقدير سكون هو عرض زائد عن الذات، وذلك يقضي بإنكار الأعراض، ولا محيص لهم عن ذلك.

ومما انعكس به شبههم أن نقول: العبد عندكم مطالب بالنظر ابتداء، ولما يعتقد بعد أمراً مطالباً، فكيف التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الآمر؟

وما عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولاً، ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصاً، وذلك أنّا نقول: من أصلكم أن الرب تعلى مُصلح عباده بما كلفهم من طاعته، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب. ولو أكمل عقله وأقدره

لكفر وطغى، فمن هذه حاله، فصلاحه على الضرورة في أن يُخْتَرَم. ومن أبدى في ذلك مراء سقطت مكالمته ودحضت حجته. وكل كلام في اقتضاء تكليف فهو مقيد بقصد الإصلاح.

ولا مزيد في التناقض على أن يقول القائل: آمرك وقصدي بأمرك إصلاحك، مع علمي بأنك لا تصلح، ولو لم آمرك لنجوت من موبقات العواقب ومرديات العواطب. فهذا، وقيتم البدع، غاية في التناقض لا يخفى مدركها على عاقل.

ومما يعارضون به، أن أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعللها، وذلك مثل تقدير الشرع بأمر مكلف بكونه قائماً عالماً، ولا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع. ثم كون العالم عالماً، وإن حسن تقدير الطلب فيه، فليس هو واقعاً بالمطالب به على أصول المخالفين، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات. والأحوال توجبها العلل، وتثبت واجبة تابعة للحدوث؛ فإذا لم يبعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب، لم يبعد ما ألزمونا.

ثم نقول: ما أسندتم إليه تخييلكم محض تهويل. فإنا نقول قد سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهي موقعاً لفعله، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين، ثم ادعيتم بعد هذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب.

وسبيل إيجاز الكلام أن نقول: ما ادعيتم استحالته، لا تخلون فيه من أمرين: إما أن تسندوا دعواكم إلى الضرورة، وإما أن تسندوها إلى دليل على زعمكم. وإن ادعيتم العلم الضروري، كنتم مباهتين في ادعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر الأمة، ثم لا تسلمون من معارضة دعواكم بمثلها. وإن أسندتم تصحيح دعواكم إلى نظر، فأبدوه نتكلم عليه، ولا تقتصروا على الدعوى العرية.

وقد سلك بعض أئمتنا طريقاً في الكسب تدرأ هذه الشبهة، على ما سنعقد في حقيقة الكسب فصلاً، وذلك أنه قال: القدرة الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها، وتلك الحال متعلق الطلب. والخلق على أصول المعتزلة لا يتضمن إثبات ذات، إذ الذوات عندهم ثابتة عدماً ووجوداً على صفات أنفسها. وإنما يتضمن الاختراع وجود الذات، وهو حال عند محققيهم.

شبهة أخرى لهم، وهي أنهم قالوا: إذا حكمتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياساً لها على المعلوم. وهذا الذي موهوا به دعوى، وهم بإثباتها مطالبون، وكل مُشَبه شيئاً بشيء مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه.

فإن قالوا: الجامع بين القُدَر والعلوم استواؤهما في انتفاء تأثيرهما في متعلقاتهما، قلنا: لم قلتم إن العلوم عم تعلقها لأنه لا أثر لها؟ ولا يتخلصون من المطالبة أو يُوردوا دليلاً، ولا يكادون يهتدون إليه سبيلاً. ثم الرؤية لا تؤثر في المرئي، ولا تتعلق بجميع الموجودات على مذهب الخصم. والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره، وإن لم يكن له أثر في المعلوم به، فبطل ما عولوا عليه.

ثم ما ذكروه ينعكس عليهم بما لا محيص لهم عنه. وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف، وهي أثر القدرة عند الخصم، والصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة. فهلا قضوا بتعلق القدرة الحادثة بكل حادث، من حيث لا يختلف متعلق القدرة الحادثة وأثرها في جميعها!

شبهة أخرى لهم، وذلك أنهم قالوا: العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه. وهذا الذي ذكروه لا محصول له؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها فعل المكلف عندنا. ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل. وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى، ولا بُعد في نصب علم ليس هو واقعاً بمن نصب العلم له. وسنقرر ذلك في باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل.

فصل

فإن قيل: إنما يتكلم على المذهب رداً وقبولاً إذا كان معقولاً، وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول؛ فإن القدرة إذا لم تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور بها، فلا معنى لتعلق القدرة. قلنا: قد اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها.

فصار صائرون إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في إثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري. فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى جهة، وقدرنا أخرى كسبية إلى تلك الجهة، فالكسبية على حالة زائدة هي من أثر تعلق القدرة الحادثة بها، والكسبية تتميز بها عن الضرورية. وأما الحدوث، وإثبات الذوات، فالرب تعالى مستأثر بها.

وهذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكّبها.

منها، أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى؛ فإن فرضنا للقدرة الحادثة أثراً، وحكمنا بثبوته للعبد، فقد خرمنا اعتقاد وجوب كون الرب قادراً على كل شيء مقدور. ويستحيل المصير إلى أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القديمة والحادثة، فإن ذلك مستحيل، ولو ساغ فرضه لساغ تقدير خلق بين خالقين.

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه الإفصاح بها، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية. وتقدير أحوال مجهولة حَيْد عن السداد، وتطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد.

فالوجه، القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل

العبد لا تؤثر في متعلقها. فإن استبعد الخصوم ذلك، ورجعوا إلى كون العبد مطالباً، فقد قدمنا ما فيه إقناع في الانفصال.

فصـــل

اعلم، وفقك الله تعالى لمرضاته، أن كتاب الله العزيز اشتمل على آي دالة على تفرد الرب تعالى بهداية الخلق وإضلالهم، والطبع على قلوب الكفرة منهم، وهي نصوص لإبطال مذاهب مخالفي أهل الحق. ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال، ثم نتبعها بالآي المحتوية على ذكر الختم والطبع.

فمما يعظم موقعه عليهم، قوله تعالى: ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [سورة يونس: ٢٥]؛ وقوله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [سورة القصص: ٥٦]؛ وقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]؛ وقال عز وجل: ﴿من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ [سورة الأعراف: ١٧٨].

واعلم أن الهدى في هذه الآية لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال. ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رُمناه، فقد يرد والمراد به الدعوة؛ قال الله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [سورة الشورى: ٥٢]، معناه وإنك لتدعو.

وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة، قال الله تعالى: ﴿فلن يضل أعمالهم، سيهديهم ويصلح بالهم﴾ [سورة محمد: ٤ ـ ٥]؛ فذكر الله تعالى المجاهدين في سبيله وعنى بهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: «سيهديهم»، فينبغي حمل الآية على ما ذكرناه. وقال الله تعالى في الكفار: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [سورة الصافات: ٢٣]، معناه اسلكوا بهم إليها، والمعنى بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [سورة فصلت: ١٧]، الدعوة؛ ومعنى الآية، أنا دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى.

وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والضلال، لتحيطوا علماً بأننا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق، ولكنا خصصنا استدلالنا بالآي التي صدرنا الفصل بها. ولا سبيل إلى حملها على الدعوة، فإنه تعالى فصل بين الدعوى والهداية، فقال: ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء﴾ [سورة يونس؛ ٢٥]، فخصص الهداية وعمم الدعوة، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات. ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره. وكل مستوجب الجنان، فحتم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة. وقوله

تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، فصرح بأحكام الدنيا. وشرح الصدر وحرَجه، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه.

وإن استشهد المعتزلة في رَوْم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها مما يطابق معتقدهم بالآيات التي تلوناها، فالوجه أن نقول: لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وحرجه له. ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة في النصوص التي استدللنا بها.

وأما آيات الطبع والختم، فمنها قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [سورة البقرة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ [سورة النساء: ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنَّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً﴾ [سورة الأنعام: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ [سورة المائدة: ١٣].

وقد حارت المعتزلة في هذه الآيات، واضطربت لها آراؤهم، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال؛ قالوا: فهذا معنى الطبع.

ولا خفاء بسقوط هذا الكلام، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأ بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وإسرارهم. وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء، وصرح بذلك في قوله تعالى: ﴿ونقلّبُ أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة﴾ [سورة الأنعام: ١١٠] الآية. فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب؟ وكيف يسوغ ذلك للبيب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات، فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟

وحمل الجبائي وابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقلة اكتراثهما بالدين، وذلك أنهما قالا: من كفر وسم الله قلبه سمة يعلمها الملائكة، فإذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار. فهذا معنى الختم عندهما، وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب وفحوى الخطاب؛ فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد؛ قال الله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنَّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً﴾ [سورة الأنعام: ٢٥]، فاقتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان. والسمة التي اخترعوا القول بها، لا تمنع من الإدراك.

وإلى متى نتعدى غرضنا في الاختصار، وقد وضح الحق وحصحص، واستبان عناد المخالفين في تأويلاتهم! والله الموفق للصواب.

باب

القول في الاستطاعة وحكمها

العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه. وذهبت الجبرية إلى نفي القدرة، وزعموا أن ما

يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له، فهو على سبيل التوسع والتجوز في الإطلاق، والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة.

والدليل على إثبات القدرة، أن العبد إذا ارتعدت يده، ثم إنه حركها قصداً، فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة. ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورة مماثلة للاختيارية قطعاً؛ فكل واحدة من الحركتين ذهاب في الجهة الواحدة وانتقال إليها، ولا وجه لادّعاء افتراقهما بصفة مجهولة تُدّعى، فإن ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل مثلين؛ فإذا لم ترجع التفرقة إلى الحركتين، تعين صرفها إلى صفة المتحرك.

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم في إثبات القدرة، على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض، فنقول: يستحيل رجوع التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس.

فإذا رجعت التفرقة إلى زائد على النفس ولم يخل ذلك الزائد: إما أن يكون حالاً، أو عرضاً. وباطل أن يكون حالاً، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه؛ وإن كان ذلك الزائد عرضاً، يتعين كونه قدرة، فإنه ما من صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار، وتنتفي معظم الصفات المغايرة للقدرة، مع ثبوت القدرة. ولسنا نستوعب الأقسام في مقدم الكلام، بل نجتزىء بالتنبيه عليه.

فإن قيل: بم تنكرون على من يصرف التفرقة إلى ثبوت الإرادة والكراهية؟ قلنا: العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده وإن لم يكن له إرادة في حالتي غفلته وذهوله.

فإن قيل: بم تردون على من يصرف التفرقة إلى صحة في الجارحة وبنية مخصوصة، وإلى انتفائها؟ قلنا: هذا باطل من أوجه، أقربها إلى غرضنا: أن الأيّد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً، وبين أن يحرك الغير يده، وإن كانت بنية يده في الحالتين على صفة واحدة. فإذا بطلت هذه الأقسام، تعين التنصيص على القدرة، وهذا سبيلنا في تعيين كل غرض يُنازَع فيه.

فصـــل

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا، وهي غير باقية، وهذا حكم جميع الأعراض عندنا، وأطبقت المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدمها.

ونفرض هذا الدليل في القدرة ثم نستبين اطراده فيما عداها، فنقول: لو بقيت القدرة ثم قُدّر عدمها لم يخل القول في ذلك: إما أن يقدر انتفاؤها بطريان ضد، وهو مذهب المخالفين؛ وإما أن

يقدر انتفاؤها بانتفاء شرط لها. وباطل تقدير عدمها بطريان ضد، فإنه ليس الضد الطارىء بنفي القدرة أولى من درء القدرة الضد ومنعها إياه من الطريان. ثم إذا تعاقب ضدان، فالثاني يوجد في حال عدم الأول، فإذا تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد، وقد تصرم ما قبله.

وباطل أن يقال تنتفي القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها لا يخلو: إما أن يكون عرضاً، وإما أن يكون جوهراً، فإن كان عرضاً: فالكلام في بقائه وانتفائه كالكلام في القدرة، وإن كان جوهراً فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر، فإن سبيل انتفائها قطع الأعراض عنها فإذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في الصفات.

ويبطل المصير إلى أن القدرة تعدم بإعدام الله إياها فإن الإعدام هو العدم، والعدم نفي محض؛ ويستحيل أن يكون المقدور نفياً؛ إذ لا فرق بين أن يقال: لا مقدور للقدرة، وبين أن يقال مقدورها منتف.

فصـــل

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فإنها تفارق حدوث المقدور بها، ولا تتقدم عليه، ولو قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها. فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى، ترتب على ذلك استحالة تقدمها على المقدور، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة، وذلك مستحيل لما سنذكره إن شاء الله عز وجل.

فصـــل

الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهو مقدور بها. وإذا بقي مقدور من مقدورات الباري تعالى، وهو الجوهر، لا يبقى غيره من الحوادث، فلا يتصف في حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدوراً إجماعاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه، يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث، وهو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا على طرد ذلك: يجب تقديم الاستطاعة على المقدور، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه.

والدليل على أن الحادث مقدور، وأن الاستطاعة تقارن الفعل، أن نقول: القدرة من الصفات

المتعلقة، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها، فإن فرضنا قدرة متقدمة، وفرضنا مقدوراً بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور. فإنا إذا نظرنا إلى الحالة الأولى، فلا يتصور فيها وقوع المقدور، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها. فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان، ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى.

ونعتضد بعد ذلك بوجهين، أحدهما أن المقدور لا يخلو: إما أن يكون عدماً، وإما أن يكون وجوداً؛ ويستحيل كونه عدماً فإنه نفي محض، والموجود عند المخالفين غير مقدور. والوجه الثاني أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة كونه مقدوراً. ثم الإمكان في الحالة الأولى من وجود القدرة، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة؛ فإن ساغ ذلك فليكن الباقي مقدوراً في الحالة الأولى من القدرة، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا: الحادث واقع كائن، والحاجة تمس إلى القدرة للإيقاع بها؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة إلى القدرة، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر. قلنا: هذا الذي ذكرتموه يبطل بالحكم المعلل بالعلة الموجبة له، فإن الحكم في حال ثبوته تقارنه العلة، وليس لقائل أن يقول: إذا ثبت الحكم لم يحتج مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنة له. وكذلك السبب المولِّد، قد يقارن وقوع المسبب ويجب ذلك فيه، كما نذكره بعد الاستطاعة إن شاء الله عز وجل.

ثم حق العاقل أن يفرض في تصوره ثلاثة أحوال: حالة عدم، وحالة حدوث بعدها، وحالة بقاء بعد الحدوث. فأما حالة العدم فجارية على استمرار الانتفاء؛ وأما الحالة الثانية فلو كانت لا تتعلق بالقدرة فيها لاستمر العدم، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلاً من العدم المجوز استمراره؛ وأما الحالة الثالثة، فقد استمر الوجود فيها، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة.

ثم، قد التزمت المعتزلة أمراً لا خفاء ببطلانه، فقالوا: إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة. ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة، وهي الحالة الثانية من وجود العجز، فيجوز عندهم وقوع المقدور في الحالة الثانية، مع العجز. وكذلك لو مات القادر في الحالة الثانية، تصور وقوع المقدور مع الموت، إذ لم يكن الفعل المقدور مشروطاً بالحياة. ولا يرتضي عاقل ركوب هذه الجهالة.

فإن قيل: كل صفتين متعلقتين متضادتين، فإنهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق. فإذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه، وذلك مستحيل، فإن المرء يعجز عما يتوقعه في المآل. وقد جبن بعض أصحابنا وحكم بأن العجز يتقدم على المعجوز عنه، بخلاف القدرة، وذلك باطل: فإن العجز ينبغي أن يتعلق على حسب تعلق القدرة، مع التناقض المعقد بين الضدين، ولذلك لا يتصور العجز عما لا يتصور الاقتدار عليه.

فاعلم ذلك، واقطع بأن من قال: العبد عاجز عن الأجسام والألوان، فهو متجوز. والمراد بالعجز المتجوز به انتفاء القدرة، وهذا كما أن الجهل ضرب من الاعتقاد. وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلاً به، وإن لم يكن معتقداً شيئاً؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها، كما أن المتحرك على اختيار قادر على حركته مع حركته.

فصــل

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وقد ذهبت المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالمضادات، وذهب الأكثرون منهم إلى تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد. ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات. وهم متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين، في محل واحد جميعاً في وقت واحد وإنما يقع مثلان كذلك بالقدرتين. فإن كثرت أعداد الأمثال، مع اتحاد المحل والوقت، كثرت القُدرُ على عدتها.

والأولى بنا بناء هذه المسألة على التي قبلها، فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين: لو تعلقت بهما لقارنتهما، ومن ضرورة ذلك اقترانهما، وهو باطل على الضرورة. فإن استحالة اجتماع الضدين مدركة بالبداية، وإن فرضنا الكلام في المختلفات التي لا تتضاد قلنا: لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدوراً للعبد، لوجب أن تكون القدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات. وهذا مما يعلم بطلانه، ويستغني فيه عن سبر نظر وتقسيم فكر. ثم البناء على المسألة المتقدمة يطرد في هذا الطرف.

فنقول: للمخالفين إذا حكمتم بأن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلاً عن الثاني؟ فإن قالوا: إنما يقع من الضدين ما تجرد القصد إليه، ولذلك يختص بالوقوع، فهذا باطل من وجهين: أحدهما أن الغافل والنائم قد يقع منهما أحد الضدين من غير إرادة، وصلاح القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع: والوجه الثاني، أن نقول: إذا وقعت الإرادة مقدورة، والكراهية التي هي ضد لها مقدورة أيضاً، فما بال الإرادة اختصت بالوقوع، والإرادة لا تراد عندكم؟ ولا مخلص للمعتزلة من هذا المضيق والواقع عندنا مقدور، ولذلك وقع بخلق القدرة عليه، مع القطع بأنها لا تصلح لغير ما وقع.

ومما ألزم المعتزلة في ذلك، أن يقال لهم: الغفلة تضاد العلم؛ ولذلك ينعدم العلم عندكم بطريان الغفلة كما ينعدم السواد بطريان البياض، فيجب أن يكون القادر على العلم بالشيء قادراً على الغفلة عنه، ومعلوم قطعاً أن الغفلة غير مقدورة. وللمعتزلة في ذلك خبط لا يحتمل هذا المعتقد ذكره.

فإن قالوا: سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام على الشيء والانفكاك عنه، وإنما يتحقق ذلك

عند التمكن من الضدين. ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، لكان العبد مُلجَأً إليه غير واجد عنه محيصاً. وهذا الذي ذكروه دعوى محضة، واقتصار على ذلك المذهب. فليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه، وسبيل تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضد له.

ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم، مع مصيرهم إلى أن الممنوع قادر على ما منع منه. وأصلهم أن المقيد المربوط قادر على المشي والتصعد في الهواء. فإذا ساغ لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور، لم يبعد منا إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده.

فصـــل

فإن قيل: قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترتضونه منه، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة. قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صُوره. فمن صوره تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات. والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل. واختلف جواب شيخنا رضي الله عنه في جواز تكليف من لا يعلم، كالمغشيّ عليه والميت.

والدليل على جواز تكليف المحال، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام. فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه.

فإن قيل: القيام ممكن على الجملة، بخلاف جمع الضدين؛ قيل: وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين، وإنما المأمور به قيام مقدور عليه.

فإن قيل: المأمور بالقيام منهي عن تركه؛ فلئن كان القاعد، في حال قعوده، غير قادر على القيام المأمور به، فهو قادر على القعود المنهي عنه، وهو متعلَّق التكليف. وهذا أقرب وجه ذكر في ذلك، وهو على التحصيل باطل من وجهين: أحدهما أن الأمر بالترقي في السماء من تكليف المحال عند نفاته، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدوراً ممكناً، وهو ضد للترقي والتحليق في جو السماء. والوجه الآخر أن القعود وإن كان منهياً عنه، فليس المقصود القعود، بل المقصود بالطلب ما لا قدرة عليه وهو التحلُّق في جو السماء.

فإن قالوا: الأمر بالضدين ينبيء عن طلب جمعهما، وطلب الجمع يتطلب إرادة، وإرادة جمع الضدين مستحيلة؛ قلنا: هذا مبنيّ على أن المأمور به يجب أن يكون مراداً للآمر، وليس الأمر كذلك عندنا. فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان، وإذا كان شقياً في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان.

فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً، هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً، فإن الله تعالى أمر أبا لهب أن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن

به؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع نقيضين. وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦]؛ فلو لم يكن ذلك ممكناً، لما ساغت الاستعاذة منه.

فصل

فإن قيل: بم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد؟ قلنا: لو كانت مقدورة لهم على الجملة لاتصفوا بالعجز عنها إذا لم يقدروا عليها، إذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده. فإن قيل: ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها؟ قلنا: لو عجزوا عنها لأحسوا عجزهم، إذ العجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها. والدليل عليه أن العجز عما يجوز أن يكون مقدوراً، يجب أن يكون مدركاً عند انتفاء الآفات المانعة من العلوم. ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضاً، ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزاً، فيلزم إدراك كل عجز لذلك. فإذا لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها، قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات. والله الموفق للصواب.

فصل

ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث، فإيقاعه مقدور له. ويتبين ذلك بالمثال أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا، وإن علم أنها لا تقع ناجزة، وقد اضطرب المتكلمون في هذا الفصل، ولا محصول للاختلاف فيه عندي.

فإن المعنى بكون المعلوم الذي لا يقع مقدوراً لله تعالى أنه في نفسه ممكن، وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له، لا يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان؛ فهذا المعنى بكونه مقدوراً، ثم ما علم الله أنه لا يقع، فإنه لا يقع قطعاً.

فصل

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها، وما يقع مبايناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه. فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق.

وذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة، أو للجملة التي محل القدرة منها، فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة. فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة.

ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب، وهو مقدور له بتوسط السبب. ومن المتولدات ما يقدم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة، في خبط وتفصيل طويل واختلاف فيما يولد وفيما لا يولد؛ وليس غرضنا التعرض لتفاصيل مذهبهم.

والدليل على صحة ما صار إليه أهل الحق أن الذي وصفوه بكونه متولداً لا يخلو؛ إما أن يكون مقدوراً، أو غير مقدور. فإن كان مقدوراً، كان ذلك باطلاً من وجهين: أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه، ويستغني عن تأثير القدرة فيه. ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع، واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً ، فيوجد المسبب بوجود السبب جرياً على ما قدمناه من الاعتقادات. والوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدوراً لتصور وقوعه دون توسط السبب؛ والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للباري تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب.

فإن قالوا: الباري سبحانه وتعالى قادر بنفسه، والعبد قادر بالقدرة، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، ولذلك يتصف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة؛ قلنا: هذا لا تحصيل له، فإن القدرة عندكم لا تؤثر في إيقاع المقدور شاهداً، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادراً. ثم هذا الحكم شاهداً يعلل بالقدرة، وهو غائباً غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندكم. ولذلك زعمتم أن أثر كون القادر قادراً شاهداً وغائباً الاختراع، وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تتناهى، ولا يغنيكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد. وأنتم مطالبون في ذلك بما أنكرتموه؛ فلم ينفعكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة والطلبة عليكم متوجهة في التسوية بين الشاهد والغائب في حكم المقدورات.

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدوراً للعبد، وهو القسم الذي اعتنينا بإبطاله، وهذا يبطل مذهب كافة المعتزلة، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب. فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل. وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه، وذلك خروج عن الدين وانسلال من مذهب المسلمين.

ثم المصير إلى التولد، يجر على معتقده فضائح تأباها العقول، ويدرك فسادها بالبداية. وذلك أن من رمى سهماً، ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية، ثم اتصل بها وصادف حياً، ولم يزل الجرح سارياً إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت الرامي، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي وكل ذلك بعد موت الرامي وقد رمت عظامه، ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى الميت.

وكل ما دللنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث، فهو جارٍ في هذا الفصل رداً على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب.

فإن قالوا: وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود والدواعي ومبالغ الأسباب، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالها تقع على حسب الدواعي والقصود؛ فهذا الذي ذكروه مما نقضناه في خلق الأعمال، وأوضحنا بطلان التعويل عليه.

ثم إن ما ذكروه يبطل بما يساعدوننا على كونه غير متولد، كالشبع والري والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم مع تحامل واعتماد، وسقط الزناد عند الاقتداح، وفهم المخاطب وخجله ووجله عند الأفهام والتخجيل والتخويف؛ فكل ذلك، وما جرى مجراه، غير متولد عند الخصوم. وإن كان ما طردوه عند الوقوع على حسب القصود، مطرداً فيها. فإن قالوا: ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه، ولا يطرد على وتيرة واحدة، قلنا: فكذلك سبيل الرمي والجرح ورفع الثقيل وشيله وكل ما يتنازع فيه.

فصــل

ذهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد، المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب، من آثار الطبائع والقوى؛ وما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره، من الاستحالات الضرورية، فكلها آثار طبيعية؛ وما يجري به في العالم العلوي العري عن النار والهواء والماء والأرض، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها، ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلى الروحاني الأول، وهو يستند إلى الموجود الأول، وهو الباري على زعمهم، وهو سبب الأسباب وموجبها.

وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار في إيقاعه، بل هو موجب للروحاني الأول، ثم الروحاني الأول موجب للفلك ونفسه وعقله؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر، والآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ولا يعتورها قبول اختلاف الأشكال، والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها؛ وإنما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة، هيولي عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع بالهيولي عن الجواهر، ويعبرون عن أعراضها بالصورة.

ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوي، وعالم الكون والفساد، لا مفتتح لهما، وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع العلة. والأولى أن نقيم الدلالة القاطعة على حدث العالم، وكل متعرض لاعتوار الأكوان عليه، وفي إثبات ذلك نقض أصلهم.

ثم كل ما ذكروه تحكم لا محصول له. ولا يزال لهم في هذه المواقف، التي يسمونها الإلهيات، اصطبار على اعتبار النظار وامتحانهم إياهم بمسالك الحجاج. وهم يعترفون بذلك،

ويزعمون أن الإلٰهيات إنما يتوصل إليها بتهذيب القريحة، والرياضيات التي هي خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان. ومن تهذب بها قبل الإلٰهيات من غير حجاج.

ومن عجيب أمرهم، أنهم يُزرون على قواطع المتكلمين، ويزعمون أنها مغالطات وأحسن رتبها الجدليات، وليس منها الأقيسة البرهانية؛ ثم يجتزون فيما هو المقصود بقبول الطبع له من غير حجاج، مع أنه عندهم من أخفى الخفيات. فيقال لهم: هلا اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه؟ وما الذي دلكم على إيجاب الروحاني الأول ثم إيجاب الروحاني ما دونه؟ وهل هذا إلا تحكم محض لا محصول له؟ ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر من ذلك.

وأما ما سموه طبائع فيما دون فلك القمر، فلا محصول له، فإنهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار؛ فإن عنوا باجتماعها بداخلها فذلك محال، لأن المتحيز لا يقوم بحيث متحيز. ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة، من غير تقدير عدم شيء منها، وهذا معلوم بطلانه على الضرورة، ولو تداخلت العناصر اجتمعت في الحيز الواحد الحرارة التي هي صورة النار، والرطوبة التي هي صورة الهواء، والبرودة التي هي صورة الماء، واليبوسة التي هي صورة الأرض، وذلك معلوم بطلانه بضرورة العقل. فإن زعموا أن العناصر تتجاوز، وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته؛ فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها، والعناصر متحيزة فإنها شواغل أحياز ذوات أشكال، وهي أجزاء هيولانية على صور. فاكتفوا بذلك في هذا المعتقد.

فصل

لما رأينا هذا الفصل متعلقاً بأحكام الإرادة، وخلق الأعمال، ومتعلقات القدر، رأينا تقديم هذه الأصول. وقد حان أن نذكر مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات، والرد على مخالفيهم.

فمذهبنا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها.

ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاماً، ولا يطلقه تفصيلاً. وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى، لم يخصص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به، وإن كان يعتقده، ولكنه يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله تعالى يأمر به ويحرض عليه؛ ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل. فإنك تقول: العالم بما فيه لله تعالى؛ وإن فرض سؤال في ولد أو زوجة، لم تقل الزوجة والولد لله تعالى؛ ومن حقق من أئمتنا، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث: معمماً ومخصصاً، مجملاً ومفصلاً.

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه، ومنع إطلاقه، المحبة والرضا فإذا قال القائل: هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه. ثم هؤلاء تحزبوا حزبين:

فقال بعضهم: المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما من صفات أفعاله، وإذا قيل «أحب الله تعالى عبداً»، فليس المراد به تحنناً عليه وميلاً إليه، بل المراد إنعامه على عبده. ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له وانقياده لطاعته، فإنه تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه.

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول: إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً فإنها تسمى سخطاً. ومن حمل المحبة على صفات الأفعال، حمل السخط أيضاً عليها.

ومن حقق من أئمتنا لم يَكِع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفراً معاقباً عليه. فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده.

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، والرب تعالى أزلي لا أول له؛ وإنما يريد المريد أن يكون ما ليس بكائن ويجوز كونه، وإن يعدم ما يجوز عدمه، وما ثبت قدمه واستحال عدمه، لم تتعلق به الإرادة.

والذي يكشف الحق في ذلك، أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلاً، وكانت استحالة واجبة، يمتنع أن يريد المريد استحالة اجتماع الضدين. وكذلك من اعتقد أن كون السواد سواداً واجب، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سواداً، مع اعتقاده وجوبه وتقديره استمرار الوجود له. ثم يرجع بنا الكلام إلى غرض الفصل.

قالت المعتزلة: الرب تعالى مريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة وهو مريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد، كاره للمحظورات من أفعالهم. وأما المباح منها، وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال، فالرب عندهم لا يريدها ولا يكرهها.

ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل: أحدهما البناء على خلق الأفعال، وقد بينا أن كل خلق فالله عز وجل ربه وخالقه. ثم يجب من ذلك كونه تعالى مريداً لكل حادث، قاصداً إلى إيقاعه واختراعه. والثاني أن نخصص العقل بطرق مغنية عن البناء، مشوبة بالسمع، وموجب الشرع.

فمما يستدل به أن نقول: اتفق مثبتو الصانع تعالى على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص ووضر القصور؛ ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال، ونقيض ذلك دليل نقيضه. فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد، فالرب سبحانه وتعالى كاره له وهو واقع على كراهته، فقد قضوا بالقصور؛ وقالوا: أراد الرب ما لم يكن، وكان ما لم يرد، ولم تنفذ إرادته في خليقته، ولم تجر مشيئته في مملكته، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده.

وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك، يهون مدرك جميعها والتَّفصّي عنها. ونحن نذكر ما يخيلون به، ويستذلون به الطغام والعوام.

فمما ذكروه أن قالوا: الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق واضطرارهم إلى الإيمان، بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة. وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدراً على سوق الخلق اقتهاراً وإقساراً إلى ما أراد.

وهذا الذي ذكروه تلبيس لا تحصيل له. فإنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين وطاعة المطيعين، وإنما المعنيّ بالإلجاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار. والذي ذكروه لا تحصيل له؛ فإنه ربما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا يذعنون للحق، وإن عظمت الآيات، وهذا غير بعيد في جائزات العقول. والذي يقرره أن المعتزلة قالوا: رب عبد يعلم الرب تعالى أنه ليس في المقدور لطف يفعله الباري تعالى به فيؤمن عنده، فإذا لم يكن ذلك بعيداً في اللطف، لم يبعد في الآيات المخوفة.

والذي يقطع هذا التشغيب أن نقول: لو ألجئوا لما كان إيمانهم مثاباً عليه عندكم، ولو قدر ذلك لكان قبيحاً، والرب سبحانه لا يريد القبائح على زعمكم، وإنما يريد الإيمان المثاب عليه. ومن ضرورة الاختيار انتفاء الإلجاء والاضطرار، فالذي أراده لا يقدر على تحصيله، والذي يقدر عليه يستحيل أن يريده؛ تعالى الله عن قول الزائغين.

فإن قالوا: إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ولا يكون ما أمر به، فلا يمتنع أيضاً أن يقع ما يكره ولا يقع ما يريد. وهذا ساقط من الكلام؛ فإن ما لم يقع مما أمر به، إنما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره؛ وإذا لم يقع ما أراد، فقد أتى قصوره الإرادة من جهة غيره. فشتان بين ما ألزمونا به، وبين ما ألزموه.

ومما يقوي التمسك به إجماع السلف الصالحين، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء، على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المجملات المتأولات، وهي قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ومما يطيش عقولهم، اتفاق العلماء قاطبة على أن المديون القادر على إبراء ذمته، إذا قال: والله لأقضين حق غريمي غداً إن شاء الله عز وجل، فإذا انصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه، فلم يحنث الحالف لاستثنائه بمشيئة الله، ويتنزل ذلك منزلة ما لو قال: لأقضين حقه غداً إن شاء زيد، ثم استبهمت مشيئته ولم يحط بها. فلو كان الرب تعالى مريداً لقضاء الدين لا محالة، لتنزل ذلك منزلة ما لو قال: لأقضين حق غريمي غداً إن شاء زيد، ثم شاء زيد ولم يقضه فيحنث لا محالة.

ومما يقوي إلزامه، أن نقول: الرب تعالى عندكم يريد إيمان الكافرين، وذلك واجب في

حكمه؛ فبينوا معاشر المعتزلة ما نسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له، والإرادة حادثة عندكم. فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتاً موقوتاً، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتاً.

شبهة أخرى للمعتزلة فمما تمسكوا به، وفي ذكره والانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه، أن قالوا: الأمر بالشيء يتضمن كونه مراداً للآمر، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الآمر بما يكرهه ويأباه؛ وكذلك النهي عن الشيء يتضمن كونه مكروهاً للناهي، ويستحيل أن يكون الناهي على حكم الحظر مريداً لما نهى عنه. وأكدوا ذلك بأن قالوا: الجمع بين الأمر الجازم، وبين إبداء كراهية المأمور به متناقض، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشيء والنهي عنه؛ إذ لا فرق بين أن يقول القائل: آمرك بكذا وأنهاك عنه، وبين أن يقول: آمرك بكذا وأكره منك فعله. وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للآمر، فيخرج من ذلك كون الباري تعالى مريداً لإيمان من علم أنه لا يؤمن، لأنه آمر له بالإيمان.

والجواب على ذلك من أوجه؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه، من كون الآمر كارهاً لما أمر به، غير بعيد شاهداً. وقد ضرب المحصلون لما نبغيه أمثلة، ونحن نجتزيء بواحد منها.

وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده، ويبالغ في ردعهم وقمعهم ويبرح بهم ضرباً؛ فإذا استفاض خبره واتصل بسلطان الوقت، وهمّ بأن يزجره ويبالغ في تأديبه، فلما استحضره وبثّ إليه خبره قال معتذراً: إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عبيدي وتمردهم وإبدائهم صفحة الخلاف. فاتهم السلطان أمره ولم يثق بما قاله، وبقي مستعر الصدر عليه، فرام سيد العبيد تحقيق مقالته ونفي الظن عن أحواله، وقال للسلطان: آية صدقي أني أستحضر عبيدي وآمرهم بمرأى منك ومسمع أمراً جازماً تنتفي عنه جهات التأويلات؛ فإن هم خالفوني وعصوا أمري، استبان للملك صدقي؛ وإن أطاعوني، فأنا المتعرض لسخطه. فإذا استحضرهم، وأمرهم ونهاهم وزجرهم، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره.

فإن قالوا: ما يصدر منه في الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة، وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة. قلنا: هذا جحد للضرورة فإن الأمر إذا بدر من السيد مقترناً بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة، بحيث لا يستريب فيه العبيد، بل يضطرون إلى معنى الاقتضاء وموجب الطلب والابتغاء، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاه على البديهة والضرورة؟ وكيف لا يكون الأمر كذلك، وإنما يتمهد عذر السيد إذا كان أمره جازماً لا تردد في فحواه؟ ولو لم يكن الأمر كذلك، لم تقبل معاذيره، ولم يتسق تقديره.

ومما يدل على أن المأمور به لا يجب أن يكون مراداً للآمر، أصل النسخ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته، ويستحيل تقدير كون المنسوخ مراداً. فإن الواجب إذا حظر وحرم، فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مراداً مكروهاً، وذلك غير سائغ في أحكام الله تعالى إجماعاً، وهو دال لو ثبت على البداء، والرب تعالى متقدس عنه. فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأموراً به، وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروهاً؛ فيخرج من مضمون ذلك، أن المأمور به أو لا لم يكن وقوعه مراداً للآمر.

فإن قالوا: النسخ لا يتضمن رفع الحكم، وإنما هو تبيين مدة العبادة على حكم التخصيص؛ فهذا الذي ذكروه رد للنسخ جملة، والتزام لمذهب منكريه من اليهود وغيرهم. وسنذكر النسخ وحقيقته، والرد على جاحديه في النبوءات إن شاء الله عز وجل.

ومما تمسك الأئمة في أن المأمور به يجوز أن لا يكون مراداً للآمر، قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام. فإنه ﷺ أمر بذبح ولده، ولم يرد ذلك منه.

وللمعتزلة خبط في درء حجة الله تعالى لا يغنيهم عما أريد بهم. فمنهم من يقول: لم يكن إبراهيم عليه السلام مأموراً بذبح ولده تحقيقاً، وإنما تخيل أمراً في حلمه وحسبه أمراً؛ وهذا ازدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم. وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب إلى إبراهيم خليل الرحمٰن الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم؟ وكيف يسوغ أن لا يحيط ولده علماً بكونه مأموراً أو غير مأمور؟ وتجويز ذلك يسقط الثقة بما ينقلون من أوامر الله تعالى.

ومنهم من يقول: إنما كان مأموراً بالشد والربط والتلّ للجبين وإرهاف المدية، والتعرض لمقدمات الذبح، دون الذبح. وهذا من الطراز الأول؛ فإنا على اضطرار نعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه السلام ابتلي بذبح ولده، ومن هذا عظم بلاؤه، كما قال تعالى: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ [سورة الصافات: ١٠٦]، وافتداؤه بالذبح العظيم أعظم آية على ذلك. ولا يسوغ أن يعتقد النبي في أمر الله تعالى خلاف مقتضاه.

فإن قالوا: الدليل على أنه لم يكن مأموراً بالذبح، أنه لما شد يديه ورجليه رباطاً، وتلّه للجبين، قيل له: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ [سورة لصافات: ١٠٥]، فدل ذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه. وهذا غفلة منهم وذهول عن الحق؛ فإنه ما قيل له: «حققت الرؤيا»، بل قيل: «صدقت الرؤيا»، أي اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به، فانحجز الآن عن إمضاء الأمر؛ فقد رفع عنك، وفدي ولدك عن الذبح المأمور به بالذِّبح العظيم.

فإن قالوا: كان إبراهيم يقطع حلقوم ولده ويفري أوداجه، وكان إذا قطع جزء التأم والتحم ما قبله، ولم يزل الأمر كذلك حتى نفذت الشفرة من الجانب الثاني، فقد أمر بالذبح وأريد منه ذلك؛ وهذا الذي ذكروه افتراء عظيم وتخرص على معنى الكتاب. فإنه تعالى قال مخبراً عنهما: ﴿فلما أسلما وتله للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم﴾ [سورة الصافات: ١٠٣ ـ ١٠٤] الآية؛ فاقتضى ظاهر الخطاب أنه كما تله، نودي بالتخفيف، وافتداؤه من الدلالات القاطعة على أنه لم يمتثل ما أمر به. ثم ما نقلوه لا يسمى ذبحاً، وإنما الذبح فصل الحلقوم والمريء وفري الأوداج، مع بقائها على انفصالها إلى تتمة الذبح. فبطلت حيلهم، واتجهت حجة الله عليهم.

وما ذكروه، من تناقض الجمع بين الأمر بالشيء وإبداء كراهيته، دعوى، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما. وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين، مع نصوص لا تقبل

التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة؟ فإن عم الأمر تعلقاً، ودلت الآيات التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدي من اهتدى، فيبطل ذلك ما موهوا به.

ومن الدليل على ذلك، أن الواحد منا لو قال لعبده: قد أزحت علتك، وقويت مُنّتك، وأتممت عدتك؛ حتى لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات، والتسرع إلى القربات، وسد الثغور؛ مع علمي قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق، وتسعى في الأرض بالفساد، وتستعين بما أمددتك على خلاف الرشاد؛ فيعد ذلك متناقضاً عرفاً وإطلاقاً. والرب تعالى على أصول المعتزلة يريد صلاح من يمهله، ويعلم أنه في إمهاله يسعى على الردى ويتبع الهوى، ولو اخترم قبل حُلُمه لفاز ونجا. فإن لم يكن ذلك متناقضاً عندهم إذا قدر في أمر الله، فلا تناقض فيما ادعوه.

ومما يتمسكون به كثيراً، أن قالوا: الإرادة تكتسب صفة المراد بها، فإذا كان المراد سفهاً كانت الإرادة سفهاً، وهذا من تخييلهم العريّ عن التحصيل؛ فهم مطالبون بالدليل عليه، غير مخلين بالاقتصار على محض الدعوى.

ثم لو كانت إرادة السفه سفهاً، لكانت إرادة الطاعة طاعة، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعاً لإرادته الطاعة، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلال عن ربقة الدين. ثم الإرادة عندنا أزلية، وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ. والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور الفجرة، من غير حاجة ماسة إليه، فذلك سفه منه؛ والرب تعالى عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا.

فهذه قواعد شبههم، وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال عنها إرشاد إلى ما عداها.

فصل

استدل المعتزلة بظواهر من كتاب الله تعالى، لم يحيطوا بفحواها، ولم يدركوا معناها. منها قوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [سورة الزمر: ٧]. وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان: أحدهما الجري على موجبها، تمسكاً بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة؛ والوجه الثاني حمل العباد على الموفقين للإيمان الملهمين للإيقان، وهم المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكراً. وهذه الآية تجري مجرى قوله تعالى: ﴿عيناً يشرب بها عباد الله﴾ [سورة الإنسان: ٦]؛ فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم.

ومما يستروحون إليه قوله تعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨] الآية. قالوا: فوجه الدليل من هذه الآية، أن الرب سبحانه أخبر عنه، وبيّن أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا، ثم وبخهم ورد مقالتهم؛ ولو كانوا ناطقين بحق؛ مفصحين بصدق؛ لما قُرعوا.

قلنا: إنما استوجبوا التوبيخ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويبغون رد دعوى الأنبياء، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويض الأمر إلى الله تعالى، فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعلقوا بما احتجوا به على النبيين، وقالوا: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨] الآية، ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوي عليه عقدهم. والدليل على ذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨]. وكيف لا يكون الأمر كذلك، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن الإيمان بالله تعالى، والكفر بالآية كفر بالله تعالى!.

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [سورة الذاريات: ٥٦]. وهذه الآية عامة في صيغتها، متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم، مجملة عند منكري العموم. ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال، أو يتصدى للإجمال. ومن مذهب المعتزلة، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً في بقية المسميات، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصاً.

ثم قد قيل: إن المراد من الآية تبيين غنى الله تعالى عن خلقه، وافتقارهم إليه، فهذا هو المقصود، وآية ذلك قوله تعالى: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ [سورة الذاريات: ٥٧]؛ فكأن معنى الآية: وما خلقت الجن والإنس ليفعوني، وإنما خلقتهم لآمرهم بعبادتي.

ثم أصل العبادة التذلل، والطريق المعبدة هي المذللة بالدوس بالخف والحافر وأقدام المستطرقين، والمراد بالآية: وما خلقتهم إلا ليذلوا لي. ثم من خضع فقد أبدى تذلله، ومن عاند وجحد فشواهد الفطرة واضحة على تذلله وإن تخرص وافترى. والحمل على ذلك أفضل من الحمل على تناقض؛ فإن الرب تعالى علم أن معظم الخليقة يكفرون، فيكون التقدير: وما خلقت من علمت أنه يكفر إلا ليوفق، وهذا لا وجه له.

ومما يستدلون به قوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ [سورة النساء: ٧٩]. قلنا: الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم، فإنه عز من قائل قال: ﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كلٌّ من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا﴾ [سورة النساء: ٧٨]. ثم لفظة الإصابة شاهدة على سلب الاختيار، فإنها لا تستعمل إلا فيما ينال المرء من غير ارتياده؛ ولا يقال أصاب فلان المشي والتصرف، بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون.

ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا، قالوا: ذلك من شؤم محمد ودعوته، فإن وُسع عليهم قالوا: ذلك منا ومن آلهتنا، فرد الله تعالى عليهم وخاطب رسوله عليه السلام، وهم المعنيون، فقال: «ما أصابك من حسنة»، معناه من نعمة، فمن الله؛ وما أصابك من سيئة، أي من ضيق، فهو جزاء عملك. على أن المعتزلة لا يقولون بظاهر الآية، إذ الخير والشر

عندهم من أفعال العباد، واقعان بقدرة العباد، خارجان عن مقدور الله تعالى، فهما واقعان من العبد عندهم.

وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى: ﴿فتبارك اللَّهُ أحسن الخالقين﴾ [سورة المؤمنون: ١٤]، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع، وهذا وهم منهم وزلل. فإن الخلق قد يراد به التقدير، ومن ذلك سمي الحذَّاء خالقاً لتقديره طاقة من النعل بطاقة، ومنه قول القائل[١]:

ولأنـت تفري ما خـلقت وبعـ ـض القـوم يخلق ثم لا يفـري

ولما ذكر الله تعالى إجراء النطفة في أطوار الخلق، في مدد مضروبة وأوقات مرقوبة مقدرة عنده، قال تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. معناه أحسن المقدرين. ثم العبد عند المعتزلة أحسن خلقاً من الله تعالى عن قولهم؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن، ومن خلق العبد الإيمان بالله، وهو أحسن خلقاً من خلق الأجسام وأعراضها.

ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب في وقوع الكائنات مرادة لله تعالى. قال الله عز وجل: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة﴾ [سورة الأنعام: ١١١]، إلى قوله تعالى: ﴿ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾ [سورة الأنعام: ٣٥]؛ وقال تعالى: ﴿لو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾؛ وقال تعالى: ﴿فمن يُرِدِ اللَّهُ أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]. والنصوص التي استدللنا بها، عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم، كلها دالة على ما ننتحله.

فصــل

التوفيق خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية؛ ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، وكذلك القول في نقيض ذلك. وصرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أنّ العبد يؤمن عنده، والخذلان محمول على امتناع اللطف. ثم لا يقع في معلوم الله تعالى اللطف في حق كل واحد؛ بل منهم من علم الله تعالى أنه يؤمن لو لطف به، ومنهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا تمادياً في الطغيان وإصراراً على العدوان.

ويلزمهم من مجموع أصلهم أن يقولوا: لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على أن يوفق جميع الخلائق، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين، وقد قال تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس

---

(١) هو الشاعر زهير بن أبي سلمى في قصيدة يمدح هرم بن سنان.

هداها﴾ [سورة السجدة: ١٣] الآية؛ وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾ [سورة هود: ١١٨] إلى غير ذلك.

والعصمة: هي التوفيق بعينه؛ فإن عمت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً.

فصــل

اتفق أهل الملل على ذمّ القدرية ولعنهم، وقال رسول الله ﷺ: «لُعنت القدرية على لسان سبعين نبياً». ولا ينكر لعنهم منكر، ولكنهم يحاولون درأ هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يغنيهم، ويقولون: أنتم القدرية إذا اعتقدتم إضافة القدرة لله سبحانه. وهذا بهت وتواقح، وقد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة». وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر، في حكم الإرادة والمشيئة، حسب تقسيم المجوس، وصرفهم الخير إلى «يزدان» والشر إلى «أهرمن». وقال رسول الله ﷺ: «إذا قامت القيامة، نادى منادٍ في أهل الجمع: أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدرية».

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون لشيء من أفعاله. ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفته، بأن يتصف بالقدريّ أولى ممن يضيفه إلى ربه.

فهذه جمل مقنعة في خلق الأعمال، والاستطاعة، وما يتعلق بهما. وقد حان أن نخوض في أبواب التعديل والتجويز، مستعينين بالله تعالى، مفوضين أمورنا إليه.

بــاب

القول في التعديل والتجوير

اعلموا، أحسن الله إرشادكم، أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل. إحدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل وتقبيحه، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل. وأما المسائل الثلاث: فإحداها في بيان مذاهب أهل الملل في إيلام الله تعالى من يؤلمه من عباده وخليقته، وهذه المسألة تتشعب إلى الكلام في التناسخ والأعراض؛ والمسألة الثانية في الصلاح والأصلح؛ والثالثة في اللطف ومعناه.

وإذا نجزت هذه الأصول، افتتحنا بعدها المعجزات، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقائد، والله الموفق للصواب.

وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد، واقع في القسم الثالث من الأقسام التي رسمناها، وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى.

فصــل

العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس.

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذمّ فاعله. وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة، ولا يتوقف إدراكهما على السمع، وللحسن بكونه حسناً صفة؛ وكذلك القول في القبيح عندهم. هذه قاعدة مذهبهم، وربما يتخبطون فيها، ويمتنع عليهم في مجاري المذهب صرف الحسن والقبح إلى صفتين للحسن والقبيح.

ومما يجب الإحاطة به قبل الخوض في المحاجة، أن أئمتنا تجوزوا في إطلاق لفظة، فقالوا: لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه. وليس الأمر كذلك؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح. فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر، فلسنا نعني بما نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً.

ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبيح، وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي. وسبيل النظر عندهم اعتبار النظريّ من المحسنات والمقبحات بالضروريّ منها؛ بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين في الضروريات فيلحق بها، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها. فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة، وكذلك الضرر المحض الذي لا يتحصل فيه غرض صحيح، إلى غير ذلك من تخيلاتهم.

وسبيلنا أن نوجه عليهم القول، فنقول: ما ادعيتم قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون، وعن دعواكم مدفوعون. وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول، بطل رد النظريات إليها. وهذه الطريقة على إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقبيح والتحسين. وإذا تناقضت هذه الأصول، وقولهم في الصلاح واللطف وأبواب الثواب والعقاب وغيرها متلقى منها، فينحسم عليها أبواب الكلام في فصول التعديل والتجوير.

فنقول لهم: لم ادعيتم العلم الضروري بالحسن والقبح مع علمكم بأن مخالفيكم طبقوا وجه الأرض، وأقل شرذمة منهم يزيدون على عدد أقل التواتر، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها؟

فإن قالوا: قد وافقتمونا على التحسين والتقبيح في مواقع الضروريات، وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدي إلى العلم، فزعمتم أن الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل. ولا يبعد اختلاف العقلاء في العلم الضروري على هذا الوجه، فإن الأخبار المتواترة يعقبها العلم الضروري. وقد ذهب الكعبي وأشياعه إلى أن طريق العلم بما تواترت الأخبار به وعنه الاستدلال، وذلك لا يقدح في وقوع العلم الضروري بما تواتر الخبر عنه.

وهذا الذي ذكروه لا محصول له. وقد مرّ في تفصيلنا المذهب قبلُ ما يسقطه. فإننا قلنا ليس الحسن والقبح صفتين للقبيح والحسن وجهتين يقعان عليهما، ولا معنى للحسن والقبح إلا نفس ورود الأمر والنهي؛ فالذي أثبته المعتزلة، من كون الحسن والقبيح على صفة وحكم، قد أنكرناه عقلاً وسمعاً. ومجموع ذلك يوضح أنا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المفضي إليه، وهذا بيِّنٌ لمن تدبره.

ومما يوضح الحق درؤهم عن دعوى الضرورة، أن الذي ادعوه قبحاً على البديهة، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعاً من أفعال الله تعالى، مع القطع بكونه حسناً. فإنهم قالوا: إن للرب تعالى أن يؤلم عبداً من عبيده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم، ومن غير جلب نفع ودفع ضر موفيين على الألم.

ثم كما قطعوا بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسناً، وهذا ما لا سبيل إلى دفعه، وفيه فرض تحسين العقل في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتقبيح فيها. ومهما استبان تحكمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يعارض دعواهم بنقيضها، ويدّعي العلم الضروري بحسن ما قبحوه وقبح ما حسنوه.

فإن قالوا: الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلاً، أن منكري الشرائع وجاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح؛ وهذا الذي ذكروه لا محصول له. وأول ما فيه، أنه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم، ولا يستمر النظر في موضع البداية.

ثم نقول: إنما يستمر لكم ما ذكرتموه، لو سلم لكم كون البراهمة[1] المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبيح، وهذا مما ينازعون فيه، ولا بُعد في تصميم طوائف على اعتقادهم مع حسبانهم إياه

---

(1) ينسبون إلى براهم، الذي مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ذكره الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. وقد تفرقوا أصنافاً فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

علماً وإن لم يكن علماً، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في أصول الدين.

والذي يقرر ما قلناه، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلامها، وتعريضها للنصب والتعب. ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وإنما هو جهل. وكما لا يبعد تصميمهم على جهل، فكذلك لا يبعد إصرارهم على اعتقاد ليس بعلم.

ومما يعول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة، أنهم قالوا: العاقل إذا سنحت له حاجة، وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضاً بالكذب يصدر عنه، ولا مزية لأحدهما على الثاني في تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما؛ فإذا تساويا لديه، وتماثلا من كل وجه، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب. وإنما يختار الكذب إذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق، فأما إذا تساوت الأغراض فالعقل قاضٍ بالإعراض عن الكذب وإيثار الصدق، وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلاً.

وهذا الذي ذكروه باطل من وجوه: أحدها أنه رَوْم احتجاج في موضع اتفاقهم على أنه ضروري؛ والثاني أن ما ذكروه وصوروه متناقض؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم والعقاب على الجملة والاتصاف بالدنيات وسمات النقص، وهذا موجب قول المعتزلة. فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق والكذب، وتقدير تماثل الأغراض فيهما، ومذهبهم ما ذكرناه؟

والذي يحقق مقصودنا، أن ما ذكروه من أن العاقل يؤثر الصدق لا محالة إذا استوت عنده الأغراض، يوجب عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه. فإن الملجأ إلى الشيء المحمول عليه، لا ثواب له على ما هو مجبر عليه، فيجب أن يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل عليه. ثم إنما استقام لهم ما حاولوه، لطردهم كلامهم في حالة استقرار الشرائع في تقبيح الكذب وتحسين الصدق.

فإن قالوا: فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع، أو فيمن لم يبلغه الشرع أصلاً، فإن العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق. قلنا: إنما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب عقلاً، وذلك محظور مجتنب؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل وتحسينه، ولم يبلغه الشرع، واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه؛ فلسنا نسلم، والحالة هذه، أنه يؤثر الصدق لا محالة، بل يمتنع من إيثار الصدق وإيثار الكذب جميعاً، فبطل ما موهوا به.

ومما يستروحون إليه، أن قالوا: إن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع، لما فهم أيضاً عند وروده. وهذا من ركيك الكلام؛ فإنا إذا صرفنا الحسن والقبح في حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهي، فلا يمتنع العلم بالأمر إذا قدر وروده قبل وروده. وهذا بمثابة العلم بالنبوءة؛ فنعلم قبل

ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات، ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات، ودعوى النبوءات.

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون: العقلاء يستحسنون الإحسان وإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان، وإن لم يحضر لهم سمع. وهذا تلبيس وتدليس؛ فإنا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام، والذي استشهدوا به من هذا القبيل وإنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه.

والدليل على ما قلناه، أن العادات كما اطردت، على زعمهم في استقباح العقلاء واستحسانهم، فكذلك استمر دأب أرباب الألباب في تقبيح تخلية العبيد والإماء يفجر بعضهم ببعض، بمرأى من السادة ومسمع، وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض. فإذا تركوهم سدًى والحالة هذه كان ذلك مستقبحاً، على الطريقة التي مهدوها، مع القطع بأن ذلك لا يقبح في حكم الإله.

فإن قيل: هذا كلامكم في تتبع شبه المخالفين، فما دليلكم على ما ارتضيتموه؟ ولم غيرتم الترتيب وافتتحتم المسألة بذكر شبههم؟ قلنا: إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة في أصول التقبيح والتحسين؛ فلو فاتحناهم بمنهاج الحجاج، لردوه جرياً على ما اعتقدوه من دعوى الضرورة في أصول التقبيح والتحسين.

فمن أصرّ منهم على دعواه، وهو مذهب كافتهم، فسبيل مكالمتهم ما مضى؛ ومن انحط عن دعوى الضرورة احتججنا عليه، وقلنا: إذا وصف الشيء بكونه قبيحاً، لم يخل ذلك من أمرين؛ إما أن يقال: كونه قبيحاً يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه؛ وإما أن يقال: إنه لا يرجع إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسه.

فإن قيل: إنه يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، كان ذلك باطلاً من أوجه؛ أقربها أن القتل ظلماً يماثل القتل حداً واقتصاصاً، ومن أنكر تساوي الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد، والتزم انتفاء الثقة بتماثل كل مثلين. ومما يوضح فساد هذا القسم، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبيّ غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه قبيحاً مع وجوده. ومنهم من ينازع في ذلك ويزعم أن الصادر من الصبيّ غير المكلف قبيح؛ فإن قالوا ذلك، اتقينا بالوجه الأول.

وإذا بطل كون القبيح قبيحاً لنفسه، لم يخل القول بعد ذلك؛ إما أن يقال: معنى كونه قبيحاً ورود الشرع بالنهي عنه، كما صرنا إليه، وهو الحق الصراح؛ وإما أن يقال: إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح. فإن هم قالوا ذلك، قيل لهم: إذا لم يقبح الشيء لنفسه، ولم يحمل قبحه على تعلق النهي به، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية. فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح الفعل وتحسينه في حكم التكليف.

وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلاً، لما ألفيناه أصلاً لكل ما يأتي بعده في أحكام

التعديل والتجويز. وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة، وفي الإحاطة بها إبطال ما سواها؛ فهذه إحدى المقدمتين الموعودتين.

فصـــل

في المقدمة الثانية، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل على وجوب واجب، وهذا ينقسم قسمين؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجباً على العبد، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري تعالى عن أقوال المبطلين.

فأما القسم الأول، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقبيح والتحسين. وكل ما ذكرناه من شبههم وادعائهم الضرورة، وقدحنا فيها واحتجاجنا به، فهو يعود في هذه المسألة.

وربما يصوغون لإثبات وجوب شكر المنعم عقلاً صيغة أخرى، ويقولون: العاقل إذا علم أن له رباً، وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكراً؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه، ولو كفر لعاقبه وأرداه؛ فإذا خطر له الجائزان، فالعقل يرشده إلى إيثار ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب. وضربوا لذلك مثلاً، فقالوا: من تصدى له في سفرته مسلكان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده، وأحدهما خليّ عن المخاوف عريّ من المتالف، والثاني يشتمل على المعاطب واللصوص وضواري السباع، ولا غرض له في السبيل المخوف، فالعقل يقضي بسلوك السبيل المأمون.

وهذا الذي ذكروه، اقتصار منهم على شطر نظر لو أنهوه نهايته لبلّغهم الحق. وذلك أنه إن خطر له ما قالوه، فيعارضه خاطر آخر يناقضه؛ وذلك أن يخطر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مربوب، وأنه ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه مالكه، ولو أتعب نفسه وأنصبها لصارت مكدودة مجهودة من غير إذن ربها. وقد يعتضد هذا الخاطر عنده بأن الرب المنعم غنيّ عن شكر الشاكرين، متعال عن الاحتياج؛ وأنه عز وجل كما يبتدىء بالنعم قبل استحقاقها، لا يبتغي بدلاً عليها فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكروه، قضى العقل بتوقف من خطر له الخاطران.

ومما يؤكد ما قلناه، أن الملك المعظم إذا منح عبداً من عبيده بكسرة من رغيف، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشارق والمغارب ويثني على الملك بحبائه وحسن عطائه وينص على إنعامه، فلا يعد ذلك مستحسناً؛ فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قدره، نزر مستحقر تافه مستصغر، وجملة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى، أقل وأذل من كسرة رغيف إلى مُلْك مِلك.

وإن أردنا أن ننقض عليهم ما ذكروه من وجه آخر، فرضنا الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولاً؛ فإذا طردوا ما قالوه من تقابل الخاطرين، قلنا لهم: هذا قولكم فيمن خطرت له الفكر وعنت له العبر، فما قولكم في الغافل الذاهل الذي لم يخطر بباله شيء؟ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم بالوجوب، والشكر حتم عليه. وهذا عظيم موقعه على الخصوم.

فإن قالوا: لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل في أول كمال عقله ما ذكرناه، فهذا تلاعب

بالدين؛ فكم من عاقل متماد في غوايته مستمر على عزته، لم يخطر له قط ما ذكروه. ثم هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك، والشك في الله تعالى كفر، والباري تعالى لا يخلق الكفر على أصول القوم.

فإن قالوا: يبعث الله تعالى إلى كل عاقل، ملكاً يختم على قلبه، ويقول في نفسه قولاً يسمعه؛ وهذا بهت عظيم، وإثبات كلام ليس بحروف، وفيه نقض أصلهم في استبعاد كلام سوي الحروف والأصوات.

فإن أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع، قلنا: الرب تعالى مخترع المخترعات فلا خالق سواه، كما أوضحناه، وما يكتسبه العبد خلق لله تعالى؛ فلا معنى إذاً في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد، مع استحالة إيقاعه إياه. نعم ولو طالب الرب تعالى عبده، لثبتت الطَّلبة على الصفة التي ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الأعمال. فأما إذا اعتقدنا أن العبد لا يوقع فعله، ولم يتقدم توجه طلبة عليه، فلا معنى للحكم بوجوبه، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر؛ فاعلموا ذلك ترشدوا، فهذا أحد قسمي الفصل.

والقسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شيء، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح. وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى: ما الذي عنيته بوجوبه؟ فإن قال: أردت توجه أمر عليه كان ذلك محالاً إجماعاً، لأنه الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره.

وإن قال: المعنى بوجوبه، أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضاً؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر؛ إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما. فإن قال: المعنى بوجوبه، حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً صفة نفس له، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع.

ثم، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال، وسنعقد فيه باباً إن شاء الله عز وجل نومىء فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم، فنقول: أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى، وهو حتم عليهم عندكم، وليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضاً، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أثابه، وإن كان الثواب واجباً، وهذا مما لا محيص لهم عنه أبداً. ومما يوجبونه الصلاح واللطف، وسيأتي القول فيهما.

وهذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين، ونحن الآن نبتدىء في إيلام الله تعالى العباد والبهائم في دار الدنيا.

فصــــل

الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن،

سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه مسماة جزاء. ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز التزام أعواض عليها، أو روح جلب نفع أو دفع ضر موفيين عليها. بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن، لا يعترض عليه في حكمه، واضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى.

ونحن نحكي جملاً من عقود المذاهب المجانبة للحق فيها، ثم ننص على قاطع وجيز في الرد على كل فئة إن شاء الله تعالى. والغرض فرض الكلام في إيلام الأطفال الذين لا يعتقدون كفراً ولم يحتقبوا وزراً، وكذلك القول في إيلام البهائم.

فأما الثنوية[1] القائلون بإثبات مدبرين، فقد قالوا: الآلام ظلم قبيح لعينه على أي وجه قدر، والآلام بجملتها صادرة عندهم من «أهرمن» دون «يزدان». وذهبت البكرية، وهم فئة متسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد، إلى أن البهائم لا تألم أصلاً، وكذلك الأطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا بالعقل أمراً.

وذهبت طوائف من غلاة الروافض وغيرهم إلى التناسخ، فقالوا: إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم، وقد قارفت كبائر واجترمت جرائم، فنقلت إلى أجساد أخرى لتتعذب فيها. وإذا استوفت عقابها، وتوفر عليها ما استحقته من عذابها، رُدت إلى أحسن بنية.

ثم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يبتدىء بالآلام إلا عن استحقاق سابق، ولا يحسن الإيلام عندهم للتعويض عليه، ولا لجلب نفع به.

ثم الهياكل والأشخاص على رتب ودرجات في الرذالة والخسة، والتعريض لفنون الآلام؛ والأرواح منقلبة في رتبها ودرجاتها، على حسب زلاتها.

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة، عالمة بما يجري عليها من الآلام عذاباً وعقاباً، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العود إلى أمثال ما قارفته. وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات، منه بني مبتعث إلى آحاد الجنس. وذهب بعضهم إلى أنه ليس في الموجودات جمادات، وأن جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحياء ذوات أرواح معذبة.

واختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف. فزعم بعضهم أن الرب تعالى ابتدأ تكليف الأرواح، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام. وصار صائرون منهم إلى أنه لم يبتدىء بتكليف، ولكنه فوض الخيرة إلى الأرواح، فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم؛ ثم منهم من وفى ما التزم وأداه، ومنهم من

(١) هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه. انظر الملل والنحل.

تعداه. وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرب كلف الأرواح في ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه، ثم خالف من خالف ووفى من وفى.

والغلاة من التناسخية[1] أنكروا الحشر والآخرة، وقالوا: لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد، على حكم العقاب، أو على حكم الثواب.

وأما المعتزلة فقد قالوا، لما سئلوا عن الآلام الحالة بالأطفال والبهائم، الآلام تحسن لأوجه: منها أن تكون مستحقة على سوابق، ومنها أن يجتلب بها نفع موفٍ عليها برتبة بينة، ومنها أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها. وصاروا إلى أن آلام البهائم إنما حسنت، لأن الرب سيعوضها عليها في دار الثواب ما يربي ويزيد على ما نالها من الآلام. ثم صار معظمهم إلى أن العوض الملتزم على الآلام، أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف. واختلفوا في أن العوض هل يدوم دوام الثواب أم لا؟

واضطربت أجوبتهم في أنه هل يتصور التفضل بمثل الأعواض ابتداء؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك ممتنع، كما يمتنع التفضل بمثل ثواب التكليف. إذْ ذَاكَ مجمع على امتناعه، وصار من انتمى إلى التحصيل منهم إلى أن التفضل بأقدار الأعواض ممكن غير ممتنع. فمن قال بامتناع التفضل بأمثال الأعواض، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد؛ ومن جوز التفضل بأمثال الأعواض، لم تحسن الآلام عنده لمحض التعويض، بل قال إنما يحسن بوجهين لا بد من اقترانهما: أحدهما التزام التعويض، والثاني اعتبار غير المؤلم بتلك الآلام، وكونها ألطافاً في زجر الغاوي عن غوايته.

وذهب عبّاد[2] الصيمري إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها.

فهذه أصول المعتزلة في إيلام البهائم والأطفال. ثم من تمام أصلهم أن ما يحسن الألم لأجله لو علم، فإنه يحسن إذا اعتقد، أو غلب على الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس قالوا: وكذلك يحسن في عادات الناس العقلاء التزام المشقات، لتوقع منافع زائدة عليها وإن كانت عواقبها منطوية عن العباد، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها.

فصــــل

فأما الثنوية، فما قالوه من كون الألم ظلماً قبيحاً لعينه، باطل لا خفاء ببطلانه. فإنا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيعاً، كريه المشرب، وقصد بذلك درء الأمراض عن نفسه، فلا يعد ذلك

---

(١) هم القائلون بقدم العالم وبتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا أن ينقل روح إنسان إلى كلب، وروح كلب إلى إنسان. منهم من كان قبل الإسلام ومنهم ظهر في دولة الإسلام. انظر الفرق بين الفرق.

(٢) هو عباد بن سليمان، من الطبقة السابقة من المعتزلة، كان يمتنع من اطلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر لأن الكافر كفر، وإنسان، والله تعالى لا يخلق الكفر وقال: النبوة جزاء على عمل وأنها باقية ما بقيت الدنيا. انظر الملل والنحل في الفرقة الهشامية.

في عادات العقلاء قبيحاً نازلاً منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب نفع أو دفع ضر. ومن أنكر ذلك انتسب إلى جحد الضرورة.

ثم يقال لهؤلاء: الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا؟ فإن أنكروا كونه مدعواً إليه، تركوا مذهبهم، من حث العقل على الخيرات، وتحذيره من السيئات. وإن قالوا الخير محثوث عليه، قيل لهم: هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا؟ فإن قالوا: لا يُلْزَم شرير عقاباً، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير، والتزموا أن لا يُلاَمَ مُسيء، ولا يخص بحسن الثناء عليه. وكل ذلك يبطل ما يستروحون إليه من تحسين العقول وتقبيحها، وإن قالوا: لوم المسيء وإيلامه، وتعريضه للغموم والهموم حسن، فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح لنفسه.

فصــــل

وأما البكرية، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة. فإنا على اضطرار نعلم تألم البَهائم والأطفال وقلقها عند إلمام الآلام بها، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها. ولو ساغ جحد ذلك منها، لساغ جحد حياتها، والمصير إلى أنها جمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك؛ وهذا القدر مغنٍ في الرد عليهم.

وأما أهل التناسخ، فإنما حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصا أمر يلزم المعتزلة، وكلَّ قائل بتقبيح العقل وتحسينه. فإنهم قالوا: الابتداء بالإيلام من غير عوض قبيح، ولا يحسن أيضاً التعويض عليه مع القدرة على التفضل بأمثال العوض وأضعافه. ولا يحسن أيضاً قصد اعتبار غير المؤلم، إذ يقبح إيلام زيد ليعتبر عمرو؛ فلا يبقى وجه يحسِّن الإيلام إلا تقديره عقاباً على أمر سابق، وذلك يستدعي لا محالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه، وجريان الألم المتأخر عقاباً على ما فرط.

وسنوضح توجه كلام التناسخيين على المعتزلة. ولكنا نقول لهم: ما قولكم في ابتداء التكليف؟ فإن قالوا: إن الرب تعالى ابتدأ تكليف ما في امتثاله مشقة، فقد صوروا إيلاماً وآلاماً من غير اجترام، ونقضوا ما أصّلوه من كل وجه. فإن راموا من ذلك مخلصاً، وقالوا: إنما حسن إلزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه. فنقول لهم: هلا حسنتم إيلام البهائم والأطفال لأعواض عليها؟ فإن قالوا: التفضل بمثل العوض جائز، والتفضل بمثل الثواب ممتنع، كان ما ذكروه تحكماً؛ فإنه ما من مبلّغ إلى النعيم، إلا والرب سبحانه قادر عليه، متفضلاً ومثيباً ومعوضاً، وسنشير إلى ذلك عند الكلام على المعتزلة.

وإن قالوا: ما كلف الله العباد ما فيه مشقة، فالذي ذكروه باطل؛ بأنه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة لم يجز تكليف أصلاً، وكان الأمر مهملاً سدى. فكيف يتصور الاجترام؟ ومن أي وجه استحقت الآلام؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبني قاعدة مذهبه على التحسين والتقبيح؟ وإن قالوا: كلف الرب تعالى العباد ملاذَّ لا مشقات فيها، قيل لهم: هذا محال؛ فإن من ضرورة الإلزام في حكم

التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ما ألزم، وفي وجوب الاعتقاد عليه وإلزامه العقاب، لو لم يعتقد لزوم ما ألزمه، تعريضه لمشقة لا خفاء بها.

ثم الغرض من التكليف، التعرض للثواب. وإنما يحسن في العقل على أصل التحسين الإثابة على مشاق من الأعمال؛ فإن جاز حزم حكم العقل في الإثابة على لذات عرية عن المشاق، ساغ أيضاً نقض ما أصلوه بناء على تقبيح العقل الإيلام.

فإن قالوا: فوض الرب تعالى إلزام التكليف إلى خيرة الأرواح، قيل لهم: إذا قبح الألم من غير استحقاق، قبح التعريض له والتخيير فيه، ولا محيص لهم عما ألزموه.

ثم لنا بعد ذلك مسلكان: أحدهما، نسبتهم إلى جحد الضرورة في قولهم: إن البهائم تعقل، ويدعوها نبيها فتفهم تبليغ الرسالة. وذلك جحد للضرورة؛ فإن مجوز ذلك يجوّز أن تكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم، يفهم بعضها من بعض التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والانفصال، وذلك أمر هزء لا يلتزمه لبيب. والمسلك الثاني، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم يقلوها، فإذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع. فهذا القدر كافٍ في محاولة الرد عليهم.

وأما المعتزلة، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلام يحسن لوجوه، ولو عري عنها وعن آحادها، لكان قبيحاً. ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحداً واحداً.

فأما قولهم: الألم يحسن بكونه عقاباً على أمر فارط، فهم فيه منازعون، وإلى الدليل عليه مدعُوّون. فيقال لهم: لم قلتم إن الألم يحسن إذا كان عقاباً؟ فإن قالوا: إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبُغي عليه وأولِمَ ابتداء أو اعتداء، فيحسن منه الإنصاف ممن ظلمه وعدا عليه. وإذا أساء العبد أدبه، لم يقبح عند العقلاء زجره. قلنا: ثم تنكرون على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المتنصف بانتصافه، شفاء غليله ودرء الحنق والمغايظ عن نفسه، فيرجع ذلك في التحصيل إلى دفع ألم بألم. وكلامنا في إيلام الرب تعالى من شاء مع استغنائه عنه، وتعاليه عن الحنق والغيظ والاحتياج إلى تبريد الغليل. فهلا قلتم: لا يحسن منه الألم مع استغنائه عنه وعدم احتياجه إليه، ولا يجري حكمه في ذلك مجرى حكم العباد؛ وهذا مما لا محيص لهم منه.

فإن قالوا: الرب تعالى وإن كان غنياً عن معاقبة المجرمين، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر. وهذا الذي ذكروه يبطل عليهم بقبول التوبة؛ فإنه حتم في حكم الله تعالى عندهم، وفيه إغراء بالذنب فإن مقارفه يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حَوْبته إذا تاب وأناب. وسنعود إلى ذلك في باب الثواب والعقاب. وهذا القدر كاف في غرضنا في هذا الوجه.

وأما قولهم: إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يربى عليه، فباطل من وجهين.

أحدهما، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضاً، فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله. وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفاً ليعطيه رغيفاً، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء. وهذا آكد في حكم الله تعالى؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاظم عنده عطاء ولا يكثر في حكمه حِباء، والعبد عرضة للضرر وضيق العطن، والتضرر بما يبذله وإن قل.

فإن قال قائل منهم: لا يجوز التفضل بمثل العوض، فقد باهت. فإن الأعواض نعيم منقطع، أو مقيم دائم. وعلى أيّ وجه فُرض، فهو مقدور لله تعالى من غير تقدير تقديم إيلام. فإن قالوا: لو جاز التفضل بمثل العوض، لجاز التفضل بمثل الثواب. قلنا: هذا ما نعتقده، ونرد على من حاد عنه. ولهم في ذلك خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل.

والوجه الثاني في إبطال تحسين الألم بالتعويض، أن تقول: إذا جنى العبد على غيره وآلمه بقطع أو جرح أو غيرهما، والتزم على الألم عوضاً وافياً من غير استثمار واستئذان من المؤلم، فينبغي أن يحسن ذلك منا حسب حسنه من الله تعالى، فإن المعتزلة يقيسون أحكام الله تعالى في أفعاله على أحكام العباد.

فإن قالوا: إنما يحسن الألم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه، والعبد لا يحيط علماً بعواقب أمر نفسه، فليس له أن ينجز ألماً لأمر لا يعلم الوصول إليه. وهذا باطل؛ فإن للعبد أن يؤلم نفسه في ترقب منفعة موفية على ما يناله من النصب والتعب، وإن كان ذلك مظنوناً ولم يكن معلوماً يقيناً. فإذا حسن منه ذلك في نفسه مع انطواء العاقبة عنه، حسن ذلك في غيره.

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد. ومن أحاط بما قدمناه علماً هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال يوردونه مما لم نذكره.

وأما الوجه الثالث في تحسين الألم، وهو أن يدفع به ضرراً أعظم منه، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى. فإنه ما من ضرر يقدر اندفاعه بالألم، إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم، فليس في الإيلام إذاً غرض صحيح، وسبيل ذلك كسبيل من يتمكن من دره ضرر سبع ضارٍ عن صبي، بأن يكلفه سلوك سبيل وَطِيٍّ لا وعورة فيه، فلو كان الأمر كذلك، فلا يحسن والحالة هذه تكليف سلوك سبيل مَشوك ضَرِس حَزْن.

ومن قال منهم: إن الألم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم إليه قصد اعتبار الغير، فقد أحال فيما قال. فإن العقل إذا لم يُحَسِّن إيلام شخص لوجه، لم يُحَسِّنه مع اعتبار غيره، إذ ليس من نصفه الحكم إتعاب شخص لاعتبار غيره. فإن قالوا: إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام بمحض الاعتبار، قلنا: هذا لا ينجيكم عما أريد بكم، فإن العوض المحض إذا لم يخرج الألم عن كونه ظلماً، فوجوده كعدمه ويبقى الاعتبار في حكم المجرد، والذي يوضح ذلك، أن من أعلمه نبي أن

في إيلامه اعتباراً لغيره، فليس له أن يؤلمه ويلتزم العوض، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده بإخبار الصادق المستيقن صدقه.

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد، وكل ما تكلمنا به على هذه الطوائف مبني على أتباعهم في فاسد معتقدهم. ولو لزمنا أصلنا في نفي تقبيح العقل وتحسينه، ففي التمسك به نقض جميع ما أصّلوه.

وقد نجز هذا الأصل، وهو الكلام في الآلام وحكمها من الحسن والقبح، والله المستعان. وها نحن الآن خائضون في الصلاح والأصلح، ونمزج به اللطف، وإن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول.

بــاب

اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب، واضطربت آراؤهم. فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديّين، أنه يجب على الله، تعالى عن قولهم، فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده.

وقالوا: على موجب مذاهبهم ابتداء الخلق حتم على الله عز وجل وواجب وجوب الحكمة، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم، فيجب إكمال عقولهم، وأقدارهم وإزاحة عللهم. وكل ما ينال العبد في الحال والمآل، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد الضرورة. وقالوا: خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله، ويحبط أعمالهم، ويحبط ثواب قرباتهم إذا اخْتُرِمُوا قبل التوبة.

وأما البصريون، فقد أنكروا معظم ذلك، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس عن قولهم.

فمما اتفق الفئتان على وجوبه الثواب على مشاق التكليف والأعواض على الآلام غير المستحقة، وأجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملاً، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المراشد، فإذا كلف عبداً وجب في حكمته أن يلطف به، ويفعل أقصى ممكن في معلومه، مما يؤمن ويطيع المكلف عنده، على ما سنذكره في اللطف فصلاً مفرداً إن شاء الله عز وجل.

ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين،

وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا. وهذا النقل فيه تجوز، وظاهره يوهم زللاً، وقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس ذلك مذهباً لذي مذهب منهم. والذي ينتحله البصريون، أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، فإذا كلف عبداً فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقداره، واللطف به بأقصى الصلاح؛ فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم.

ومما اتفقوا على وجوبه إحباطُ الطاعات بالفسوق، وقبول التوبة، إلى غير ذلك مما استقصيناه في الشامل.

وغرضنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على البغداديين فيما غلوا به. فإذا أوضحنا الرد عليهم، انعطفنا على البصريين، ولَبَسْنا فريقاً بفريق بسبيل التحقيق. حتى إذا التبسا، استبان الموفَّقُ خلوص الحق من خُبَطهم، والله المعين.

فمما نستدل به على البغداديين، بعد أن نسلم لهم جدلاً تقبيح العقل وتحسينه، أن نقول: مقتضى أصلكم، أنه يجب على الله تعالى أقصى ممكن في كل استصلاح، فإذا روجعتم فيما انتحلتموه، فزعتم إلى أمثلة في الشاهد توهمتهم فيها قبحاً وحسناً مدركين عقلاً، وحاولتم بعد اعتقاد ذلك ردّ الغائب إلى الشاهد، فإذا كان هذا مذهبكم، فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان، مصيراً إلى وجوب فعل الأصلح شاهداً وغائباً؛ فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهداً، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش فيه غائباً، فقد نقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم.

ونفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه، وقد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا، مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس بها.

فإن قالوا: إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه وفي حق غيره، لأنه يصير بتكليف ذلك مكدوداً مجهوداً، فجاز أن لا يكلّف الأقصى والنهاية القصوى؛ وليس كذلك حكم الباري تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره وإصلاحه، مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل. وهذا الذي ذكروه لا محصول له، فإن التعرض للنصب والتعب لو كان فاصلاً بين الشاهد والغائب فيما ألزمناهم، لوجب الفصل به فيما يجب على العباد اتفاقاً، حتى يقال: لا يجب على العبد شيء مما يكابده من المشاق.

فإن قالوا: ما يناله من ثواب الطاعات يربى على ما يناله من المشقات؛ قيل لهم: فاسلكوا هذا المسلك في جلب الأصلح في موضع الإلزام، ولا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب، وهذا ما لا مخرج منه.

ثم نقول: العبد بالتزام الأصلح أحق على فاسد أصولكم، وما ذكرتموه في روم الفصل يقضي

بضد ما ذكرتموه، فإن مكابدة المشقة تجر إلى من يقاسيها ثواباً جزيلاً، فيحصل الأصلح عاجلاً، والثواب على المشقات آجلاً. والرب تعالى لا يتقرر فيه الاتصاف بنصب، ولا يحسن التكليف مع اشتماله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه. فقد لزمهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه.

ومما نعتصم به، وهو يداني ما ذكرناه، أن نقول: النوافل والقربات المتطوع بها في فعلها صلاح للعباد، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحثه عليها، ولا يندب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء. فإذا وضح كون فعلها إصلاحاً، فليجب على العباد ما يصلحهم؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، وانقسم فعل العبد إلى ما يجب عليه، وإلى ما يندب إليه على الاستحباب من غير إيجاب، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه وإلى ما يعد تفضلاً. فإن راموا فصلاً بين الشاهد والغائب بما ذكرناه، أجبنا بما قدمناه.

وإن قالوا: إنما قسم الرب تعالى الأحكام إلى الإيجاب والاستحباب، لأنه علم ذلك صلاحاً، ووقع في معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات لكفر العباد، ونفروا عن أعباء التكليف، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف، فقدر الله تعالى ما هو الأصلح؛ قلنا: هذا تمويه، يدحضه أدنى تنبيه؛ إذ فعل النوافل صلاح مدعوّ إليه، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك.

ولا ينفعهم بعد تسليمهم هذا، ما استروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم، فإنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح عندهم حكم العلم. ولذلك قالوا: من علم الله تعالى أنه لو كلف لطغى وبغى ونفر وأشر واستكبر، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا، فيجب على الله تعالى تعريضه للدرجة السنية مع علمه بأنه يعطب دون دركها. فهلا قالوا: لما كان فعل العقل صلاحاً وجب إيجابه، من غير اكتراث بما يقع في المعلوم! ولا مخرج من ذلك. ولهم على كل طريق مراوغات لا يخفى فسادها على من أحاط علماً بمضمون هذا المعتقد، وإنما ننص على كل طريقة على أغمض ما يموهون به.

ومما يعظم موقعه على هؤلاء، أن نقول: فضاؤكم بوجوب الأصلح على الله، ورّطكم في جحد الضرورات. وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله، وطوق كل امرىء عمله، وصار الكفار إلى الخلود في النار، وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع جلودهم، ومعاطاة الزقوم بدلاً من السلسبيل والرحيق المختوم.

فإن قالوا: ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم. وإن قالوا: إنما يخلدهم الله في العذاب الأليم علماً منه بأنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه، واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملابسون له، فتقريرهم على ما هم فيه أصلح من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب. وهذا ما لا محصول له.

وقد أكثروا في الجواب، ونحن نجتزىء مما أورد الأئمة بأن نقول: هلا أماتهم؟ أو هلا قطع عذابهم وسلب عقولهم حتى لا يعصوه؟ إذ ليست تلك الدار دار تكليف، فيجب فيها التعريض للتكليف. ثم إن لم يبعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر، فهلا قيل: الأصلح إنقاذ من علم الرب تعالى أنه يعود، وهذا أقرب؛ فإن الإنقاذ من العذاب رَوْح ناجز، والتكليف في حق من يكفر تنجيز مشقة من غير ارتقاب ثواب. وستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة تأقيت الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل.

ومما نعتضد به أن نقول: إذا حكمتم، بأن كل ما يفعله الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكراً وحمداً، كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدار الآخرة. إذ العقل على قياسهم يقضي بأن من يؤدي واجباً لا يستحق عليه شكراً، كالذي يردُّ وديعة أو ديناً لازماً.

فإن قالوا: الثواب عوض، وليس على العوض عوض، وليس كذلك الابتداء بالنعمة. قلنا: إذا استويا في الوجوب والحتم، لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه، ثم شكر العبد عوض من النعم، وهو مقابل للثواب، فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه.

ومما كثر فيه خبط البغداديين، أن قيل لهم: قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلح في الدنيا، ومقدورات الباري تعالى لا تتناهى في اللذات، فبأيّ قدر تضبطونه في الأصلح، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات، وكل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان؟

فإن قالوا: يتقدر الأصلح في حق العبد بما علم الرب تعالى أن المزيد عليه يطغيه، قلنا: اللذات منافع ناجزة، ولا معوّل على العلم بأن العبد سيطغى، فإن من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خيره، فإنه يؤثر الفسوق والعصيان، فتكليفه حتم على مذاهبكم، لكونه تعريضاً لمنفعته، مع العلم بأن المكلف يعطب ويشفي على الردى، فهلا طردتم ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم في المآل! ولا جواب عن شيء من ذلك.

وفيما صار إليه هؤلاء خرق إجماع الأمة ومخالفة الأئمة؛ فإنهم إذا أوجبوا فعل الاستصلاح فلا يبقى للإفضال مجال، ويخرج الرب تعالى عن كونه متفضلاً تعالى الله عن قول المبطلين. وقد علمنا على الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلاً، على من يشاء، كافاً نعمه عمن يشاء. وليس لله عند المعتزلة خيرة في أفعاله وإفضاله، وهذا قدح منهم في الإلهية، ومراغمة الكتاب العزيز. قال الله تعالى، في استيثاره واختياره وقهر عباده واقتداره: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهمُ الخِيرَة﴾ [سورة القصص: ٦٨]. ونبذة مما ذكرناه تنقض دعائم المعتزلة وتفض شكائمهم.

فأما البصريون، فإن ناجزناهم على الأصل الأول، ومنعناهم تحسين العقل وتقبيحه، وأوضحنا أن لا واجب على الله تعالى، ففي ذلك صدهم عن مرامهم، وإن نحن أضربنا عن ذلك،

وقدرنا تسليمه جدلاً، قلنا لهم بعده: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، فهلا أوجبتم الأصلح في أمر الدنيا! وأيّ فصل بينهما بعد الاختراع وخلق الملاذ والشهوات؟

ونطرد عليهم شبهة للبغداديين يصعب عليهم موقعها، فنقول: مآخذكم العقول، والرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن من كان يملك بحاراً لا تنزف وأودية خرارة غزيرة لا تنقطع، ولا حاجة به إليها؛ وبمرأى منه إنسان يلهث عطشاً، وجرعة ترويه، فلا يحسن أن يحال بينه وبين ما يسد رمقه، ويقبح أن يُجلي عن مَشرع الماء، وإن لم يقبح ذلك فلا قبيح في العقل.

والغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح في الدنيا بالإضافة إلى مقدور الله تعالى، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار، فإنها متناهية ومقدورات الله تعالى لا تتناهى، والواحد منا لا يتضرر بالبذل، وإن قلّ وغمض مَدرك ما يخصه من الضرر، والرب تعالى منزه عن قبول الضرر.

وهذا يلزم المعتزلة إذا حسَّنوا بالعقول وقبحوا، وإن ألزمنا ما قالوه نقضناه على الفور بعقاب أهل النار، وقلنا: إذا أساء العبد شاهداً حسن العفو عنه في مكارم الأخلاق، مع تعريض السيد لضرر المغايظ عند ترك الانتقام والتشفي، فما بال العصاة مخلدون في الأنكال والأغلال، وقد ندموا على ما قدموا، والرب تعالى أرحم الراحمين؟

ومما يخص به البصريون فيه إيضاح باب يمكن إفراده. وهو أن نقول: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، وحسَّنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم، فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم عبده قبل أن يناهز حُلُمَه لكان ناجياً، ولو أمهله وأرخى طوله، وأقدره، وسهل له النظر ويسره لعندَ وجحد، فكيف يستقيم أن يقال أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقال الأصلح تكليفه، ولو اخترم لكان قد فاز؟ وعند ذلك تحق الحقائق، وتضغطهم المضايق.

وها نحن نوضح الحق في هذا المجال بضرب مثال، فنقول: إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمدّه بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد، ولو أقتر عليه لصلح؛ فلو أراد استصلاح ولده، فأمده بالمال، مع علمه بأنه يطغيه أو يرديه، فباضطرار نعلم أن التقتير أصلح له من السعة. ولو قال الوالد، وقد أمد ولده، وهيأ له عُدَدَه، وأحسن صفدَه: إنما قصدت أن أقيم أوَده، مع علمي بخلاف ذلك، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل.

فإن قالوا: إنما لا يكون الأب ناظراً له، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رَشَدَ في المآل، والرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن. وهذا تلاعب بالدين؛ فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنه لا يناله، فما يغني العبد علم الرب بمبلغ ثواب لا يناله. والذي يوضح الحق في ذلك، أنه يحسن من النبي عليه الصلاة والسلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن، وإن كان النبي ﷺ ذاهلاً عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له.

والذي يَعضُد ما قلناه، أن التكليف في حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيراً، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف، وعلم أنه لو بلغه لكفر، أن يرغب إلى الله تعالى في أن يبقيه حتى يكفر،

إذ حق العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له، وعند ذلك يبطل القدر رأساً على أصول المعتزلة.

ومما نخاطب به البصريين أن نقول: الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب، فأي غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء؟ فإن قالوا: لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على ذلك، فإنا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلاً به، واستيفاء الحق المستحق أولى من قبول الفضل. قلنا: هذا قول من لم يقدر الله حق قدره، وما ذكرتموه إنما يؤول إلى نفي قبول المنن، وذلك بين الأكفاء والأضراب، ومن الذي يستكبر، وهو عبد مربوب، من قبول فضل الله؟

والدليل عليه أن الرب تعالى متفضل، بابتداء التكليف عندكم معاشر البصريين، فالثواب مترتب على ما الله تعالى متفضل بأصله. ثم نقول: نسيتم أصولكم في الرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن ملكاً في زماننا لو تفضل على واحد، وأكرم مثواه، وأجزل جائزته، وأعلى رتبته، واستأجر أجيراً ثم وافاه أجره بعد عرق الجبين وكدّ اليمين، فالمتفضل عليه أحق بكونه محظوظاً مرعياً ملحوظاً؛ وسنعود إلى ذلك إن شاء الله عز وجل.

ثم نقول: العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر للهلاك أصلح له من التفضل عليه! ولا مزيد على ذلك في عمى البصائر، وقانا الله البدع.

فصل

اللطف عند المعتزلة، هو الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده، ولا يتخصص ذلك بجنس، ورب شيء هو لطف في إيمان زيد، وليس بلطف في إيمان عمرو.

وقد يطلق اللطف مضافاً إلى الكفر، فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفاً في الكفر. ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أقصى اللطف بالمكلفين، وقالوا على منهاج ذلك: ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وأما أهل الحق، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة، وذلك مقدور لله تعالى أبداً. فنقول للمعتزلة: لِمَ أوجبتم اللطف في الدين؟ وهلا قلتم إنه يقطع اللطف تعظيماً للمحنة، وتعريضاً للمكلفين لعظم المشقات، وقطع الألطاف تعريض للثواب الأجزل؟

فإن قالوا: الغرض أن يؤمنوا، قلنا: فأي غرض في تكليف من لا يؤمن؟ وإذا حكمنا العقول فاخترام من هذه سبيله هو اللطف به، دون تعريضه للتكليف، مع العلم بأنه لا لطف في المعلوم يؤمن المكلف عنده؛ فهذا مبلغ غرضنا في الصلاح والأصلح واللطف.

باب

القول في إثبات النبوءات

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين، والمقصود منه في المعتقد يحصره خمسة أبواب:

أحدها إثبات جواز انبعاث الرسل رداً على البراهمة؛ والثاني المعجزات وشرائطها، وفيه تبيين تمييزها من الكرامات والسحر، وما يتميز به مدعي النبوءة؛ والثالث في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول؛ والرابع في تخصيص نبوة نبينا محمد ﷺ بالآيات، والرد على منكريها من أهل الملل؛ والخامس الكلام في أحكام الأنبياء. وما يجب لهم وما يجوز عليهم.

فصــــل

قد أنكرت البراهمة النبوءات، وجحدوها عقلاً، وأحالوا ابتعاث بشر رسولاً. ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم، ونتفصى عنها أولاً. فمما يسترحون إليه أن قالوا: لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركاً بقضية العقل، أو لا يكون مستدركاً بها. فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه، فلا فائدة في ابتعاثه، وما يخلو عن غرض صحيح عبث وسفه، وإن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول، فلا يتلقى بالقبول، فإنما المقبول مدلول العقول.

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقبيحها، ولو نازعناهم في ذلك لم تستمر لهم شبهة ولكنا نسلم لهم جدلاً يقتضيه العقل، وأن لا يكون مستدركاً هذا الأصل، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه، فنقول:

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد، وإن كان الاكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا تجعل ما عداها عبثاً. ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا ابتعث كان ابتعاثه لطفاً في الأحكام العقلية، ويندب العقلاء لها عند إرسال الرسول، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل ادعاؤهم بخلو الابتعاث عن غرض.

ثم نقول: لم زعمتم أن ما جاء به الرسول ﷺ إذا لم يكن مدلول العقل كان باطلاً؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك يجري مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يسائله عما يصلح له، فهو على الجملة يعلم أن المبتغى ما يشفيه، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه، والطبيب ينص له على ما يشفيه. وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم قبل البعثة ما يصلحهم مما يبتعث الرسول فيه، فإذا أرسل نص على المراشد وأوضح مناهج المقاصد.

ويقال لهم: لم زعمتم أن العقول تغني عن ابتعاث الرسول ﷺ؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية، وتمييزها عن السموم المؤذية والأنبتة المضرّة، وشيء من ذلك لا يستدرك عقلاً؟ فإن قالوا: أطول التجارب يرشد إلى هذه المذاهب، قلنا: عدم التجارب إلى استقرارها يفضي إلى المعاطب واقتحام المضار. ولو ثبت الإرشاد أولاً، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم وتمييزها عما عداها.

ومما تمسكوا به أن قالوا: ألفينا الشرع عندكم مشتملاً على أمور مستقبحة عقلاً، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش، ولا يندب إلى القبائح، قالوا: فمما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستسخارها، والعقل قاض بقبح ذلك؛ قلنا: ما ذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً ولم يحتقبوا وزراً. فإن قالوا: ذلك عن الله حكمة، قلنا: فما كان حكمة من فعله، لم يبعد كون الأمر به أيضاً حكمة، وهذا القدر مغن في غرضنا.

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب، فيقولون: في الشرائع ما تردع منه العقول، كالانحناء في الركوع، والانكباب على الوجه في السجود، والتحسير، والتعري، والهرولة، والتردد بين جبلين، ورمي الجمار من غير مَرْمِيٍّ إليه، إلى غير ذلك مما يهزؤون به.

والوجه معارضتهم بما لا يجدون منه مخلصاً، فنقول: الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه، ويتركه كلحم على وضم والسوءة منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سوأته لكان ملوماً، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وهو الذي يسلب العقول، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضرته، مع القدرة على أن يكمل عقولهم. فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة، أن يكون فعلاً لله تعالى، لم يبعد أيضاً وقوعه مأموراً به.

فإن قالوا: إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها، قلنا: فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه.

وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات، ونحن نذكر عمدهم منها في تضاعيف الكلام إن شاء الله عز وجل.

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها، كاجتماع الضدين، وانقلاب الأجناس ونحوها، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبداً بأن يشرع الأحكام، ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح.

فإذا تبين ذلك؛ قلنا: بعده مسلكان؛ أحدهما أن ننفي أصل التقبيح والتحسين عقلاً، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز؛ والثاني أن نسلم التقبيح جدلاً، ونقول: الإرسال ليس مما يقبح لعينه، بخلاف الظلم، والضرر المحض، ونحوهما، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفاً، يؤمن عنده العقلاء ويلتزمون قضيات العقول، ولولاه لجحدوا وعندوا. فهذا قاطع في إثبات جواز النبوءات.

ومن القواطع في ذلك إثبات المعجزات كما نصفها، ودلالتها على صدق المتحدي. وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعي النبوءة، ففي ذلك أبين رد على منكري النبوءة.

فصــــل

اعلموا أولاً أن المعجزة مأخوذة لفظاً من العجز، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز؛ فإن المعجز على التحقيق خالق العجز، والذين يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي ﷺ. فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات، فإن العجز يقارن المعجوز عنه. فلو عجزوا عن معارضةٍ، لوجدت المعارضة ضرورة، والعجز مقترن بها على ما تقصيناه في كتاب القدر. فالمعني بالإعجاز الإنباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة.

وقد يتجوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة، كما يتجوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم. ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً، وهو إسناد الإعجاز إليها، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها، ولكنها سميت معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق.

ثم اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها. منها أن تكون فعلاً لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدّين دون بعض. ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري تعالى معجزاً. وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعي النبوءة: صدقت، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، والذي ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون المشي على الماء، والتصعد في الهواء، والترقي في جو السماء معجزة؟ قلنا: لا يبعد تقرير ذلك معجزة إذا تكاملت صفات المعجزات، والحركات في الجهات من قبيل مقدورات البشر. وأما نفس الحركات، فمن اعتقد كونها من فعل الله تعالى، لم يبعد أن يعتقد كونها معجزة من حيث كانت فعلاً لله تعالى، لا من حيث كانت كسباً للعباد، فتكون القدرة على هذا التقدير والحركات معجزات.

فإن قيل: لو ادعى نبي النبوءة، وقال: آيتي أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلاً، بل هي انتفاء فعل؛ وقد قال شيخنا رحمه الله: المعجزة فعل لله تعالى يقصد بمثله التصديق، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق، وأشار إلى ما ذكرناه. والوجه عندي أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز، فرجع المعجز إلى الفعل. فإن قيل: إن القعود معتاد، والمعجز خارق للعادة؛ قلنا: القعود المستمر مع محاولة القيام في أقوام لا يعدون كثرة خارق للعادة؛ فهذا شريطة المعجزة.

ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوءة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه.

وللبراهمة أسولة يجب الاعتناء بها الآن. منها أن قالوا: خرق العوائد لا ينضبط، فإن ما يوجد على الندور مرة أو مرتين، لا يخرج عن قبيل الخوارق، وإذا تكرر وتوالى صار معتاداً، ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن الخوارق، فالقول فيه مستند إلى جهالة.

وهذا لا محصول له، وهو تحويم على جحد ضرورات العقول بتخييل ليس له تحصيل؛ فإنا باضطرار نعلم أن إحياء الموتى وفلق البحر وما شابههما ليس من الأفعال المعتادة، وعدم انحصار الأعداد التي تلحقها بالمعتاد لا يدرأ هذه الضرورة، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف صفته، وإن كان معلوماً باضطرار. وهذا بمثابة إفضاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضروري بالمخبر عنه، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلاً، وليس عدد فيه أولى من عدد.

وأقصى ما نذكره أن الأعداد التي ورد الشرع بها في الشهود ليست عدد التواتر، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به. ومن خاطب غيره بما تُحَشِّمه فغضب، استيقن على الضرورة غضبه. ولا يمكن ربط العلم بغضبه على احمراره أو صفة أخرى من صفاته، فإن كل صفة يشار إليها قد توجد في غير حالة الغضب.

وإن قالت البراهمة: في أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة. فإذا ادعى نبي الرسالة، وتشبث بما يخرق العادة، فما يؤمننا أن يكون ذلك أول عادة ستطرد، ولو اطردت لما كانت آية. والقول في التَّقَصِّي عن ذلك يطول.

وأقرب شيء في ردهم أن نقول: لو قال نبي آيتي أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد نقيضها، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات. ولئن دل نادر واحد مع عود العادة إلى الاطراد، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضته التي سلفت أولى. ثم إن استمر تمويههم في نادر يتحدى به نبي، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك النادر، ثم انطوت أيام ودهور، ولم يعهد لذلك النادر كرور، فقد خرج عن أن يكون ابتداء عادة عوادة.

ومن أعظم شبههم في ذلك، أن قالوا: كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبي خارقاً للعادة، وقد استقر في نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات، حتى توصلوا إلى قلب النحاس ذهباً إبريزاً، أو جر الأجسام الثقال بالأدوات الخفيفة، إلى غير ذلك من بدائع الحكم ونتائج الفكر الثاقبة؟ هذا، ومما استفاض في البرية حجر له خاصيته في جذب الحديد، فما يؤمننا أن يكون مدعي النبوة قد عثر على سرّ من هذه الأسرار وتظاهر به؟

قلنا: هذا يجر إلى إنكار البداية والتشكك في الضروريات، وكل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة. وبيان ذلك، أنا باضطرار نعلم أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحكمية إحياء العظام بعد ما رمت، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة؛ ومن جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم، ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء.

وينبغي أن لا يبعد أن يكون في طرف من أطراف الأرض صقع تنبت فيه الحيوانات وتنمو نمو النباتات، حتى إذا التأم النبات علقت الحيوانات وجاءت بالحكم والآيات، إلى غير ذلك من الجهالات.

ثم إذا تحدى النبي بشيء قدرناه خارقاً، فلو لم يكن خارقاً لاشرأبّت النفوس لمعارضته، وانصرفت الدعاوى إلى فضحه وحطه عن دعواه. فإذا ذاعت الدعوى وشاعت آيتها والتحدي بها وتعجيز الخلائق عن الإتيان بمثلها، استبان بذلك أنه من الخوارق، وهذا القدر غرضنا في ذلك.

والشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه؛ وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها.

منها أن يتحدى النبي بالمعجزة، وتظهر على وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة. وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره، ولا يتأتى ذلك دون التحدي. فإن من ادعى أنه رسول الملك، وقال بمرأى منه ومسمع: إن كنت رسولك فقم واقعد ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله: صدقت. ولو لم يدع الرسول ذلك، بل ادعى الرسالة مطلقاً، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالاً على تصديقه فلا بد من التحدي إذاً.

ثم يكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يحيي الله هذا الميت، وليس من شرط المتحدي أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها؛ فإن الغرض من التحدي ربط الدعوى بالمعجزة، وذلك يحصل دون أن يقول: ولا يأتي أحد بمثلها؛ فهذا وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى.

ومن وجوهه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أو لا وانقضت، فقال قائل: أنا نبي والذي مضى كانت معجزتي، فلا يكترث به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه. فإن قيل: إذا نظرنا إلى صندوق وألفيناه خلواً، وأقفلناه وتركناه بمرأى منا؛ فقال مدعي النبوءة: آية نبوءتي أنكم تصادفون في هذا الصندوق ثياباً، فإذا فتحنا الصندوق وألفينا المتاع كما وصف كان ذلك آية. قلنا: نحن وإن كنا نجوز تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه، ولكن قوله المبني على الغيب آية، وذلك مطابق لدعواه، فاعلموا.

فإن قيل: هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوءة؟ قلنا: إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية. ذلك مثل أن يقول النبي: آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح؛ فإذا وقع ذلك كما وعد، وكان خارقاً للعادة كان آية.

فإن قيل: لو قال مدعي النبوءة ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقاً للعادة؛ فالوجه عندي في ذلك أن نقول: إن كلف الناس التزام الشرع ناجزاً، والآية موقوفة، فقد كلفهم شططاً؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور

الاية صح ذلك والقاضي أبو بكر رضي الله عنه منع ما صححته، ولا وجه لمنعه، والحق أحق أن يتبع.

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق، أن لا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعي مدعي النبوءة، فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر فاحذوره، فلا يكون ذلك آية. ولو قال: آيتي أن يحيي الله هذا الميت، فأحياه الله تعالى فقام وله لسان زلق، فقال: صاحبكم هذا متخرص، وقد بعثني الله تعالى لأفضحه ثم خر صعقاً، فقد قال القاضي رضي الله عنه: هذه آية مكذبة لا تدل.

والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان خارقاً للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب. فأما الميت إذا حيي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة.

فصـــل

في إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات

فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم.

ثم مجوزو الكرامات تحزبوا أحزاباً. فمن صائر إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجري من غير إيثار واختيار من الولي، وصار هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه، وهذا غير صحيح لما سنذكره. وصار صائرون إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى؛ فقالوا: لو ادعى الولي الولاية، واعتضد إيثار دعوته بما يخرق العادة، فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقدرون ذلك تمييزاً بين الكرامة والمعجزة. وهذه الطريقة غير مرضية أيضاً، ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة.

وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي، لا يجوز وقوعه كرامة لولي؛ فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر، وتنقلب العصا ثعباناً، ويحيي الموتى كرامة لولي، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء؛ وهذه الطريق غير سديدة أيضاً. والمرضي عندنا، تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات.

وغرضنا من تزييف هذه الطرق وإثبات الصحيح عندنا، والميز بين الكرامة والمعجزة، يستبين بذكرنا عُمد نفاة الكرامة؛ وتفصّينا عنها، وتعويلنا على القواطع في إثباتها.

فمما تمسك به نفاة الكرامة أن قالوا: لو جاز انخراق العادة من وجه، لجاز ذلك من كل وجه،

ثم يجر مقاد ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز إتيان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الافتراء.

وهذا تمويه لا تحصيل له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي، ثم لا يكون ظهوره ثانياً مكذِّباً لمن تحدى به أولاً. فإن قالوا: النبي يقيّد دعواه في خطاب من تحداه، ويقول: لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعي النبوة صادقاً في دعواه. قلنا إن ساغ تقييد الدعوى بما ذكرتموه، فلا يمتنع أيضاً أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبي ولا ممخرق مفترٍ، ولا من يروم تكذيبي؛ وتخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد.

ومما احتجوا به، أن قالوا: لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء، لم نأمن في وقتنا وقوعه، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دماً عبيطاً، وانقلاب الأطواد ذهباً إبريزاً، وحدوث بشر من غير إعلاق وولادة، وتجويز ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمان الأنبياء؛ فإن الذين كانوا في مدة الفترة، وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعاث محمد ﷺ، كان لا يسوغ منهم تجويز ما منعتم تجويزه في محاولة دفع الكرامات. ولما ابتعث النبي، وظهرت الآيات، وانخرقت العادات، استلّ عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد.

وهذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه، فنحن الآن على أمن من أن ما قدروه لا يقع. فإن قدر الله وقوعه قلب العادة، وأزال العلوم الضرورية بأن ما قدروه لا يقع. فقد بطل ما قالوه، واستبان بانفصالنا عنه أصل في الكرامة.

فإن قيل: ما دليلكم على تجويزها؟ قلنا: ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى ابتداء، ولا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما مهدناه فيما سبق. وليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة؛ فإن المعجزة لا تدل لعينها، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة ونزولها منزلة التصديقي بالقول. والملك الذي يصدق مدعي الرسالة بما يوافقه وبما يطابق دعواه، لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراماً لبعض أوليائه. ولا يقدح مرام الإكرام في قصد التصديق، إذا أراد التصديق، ولا خفاء بذلك على من تأمل.

فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة.

واستدل مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درئه في مواقع السمع. فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده، وما كانوا أنبياء إجماعاً. وكذلك خصت مريم عليها السلام

بضروب من الآيات؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء، ويقول معجباً: «أنى لك هذا». وتساقط عليها الرطب الجنيّ، إلى غير ذلك من آياتها. وكذلك أم موسى عليها السلام، ألهمت في أمره بما لا خفاء به. وجرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره منتم إلى الإسلام، وكان ذلك قبل النبوءة، والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوءة كما قدمناه.

فإن تعسف بعضهم وزعم أن الآيات التي استدللنا بها كانت معجزات لنبي كل عصر، فذلك اقتحام للجهالة. فإنا إذا بحثنا عن العصور الخالية، لم نلف الآيات التي تمسكنا بها مقترنة بدعوى، بل كانت تقع من غير تحد لمتحد. فإن قالوا: إنما وقعت للأنبياء دون دعواهم فشرط المعجزة الدعوى، فإذا فقدت كانت خوارق العادات كرامة للأنبياء، ويحصل بذلك غرضنا في إثبات الكرامات ولم يكن في وقت مولد الرسول نبي تستند إليه آياته. فقد وضحت الكرامات جوازاً ووقوعاً، عقلاً وسمعاً.

فصــل

هذا الفصل في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزة ونذكر فيه إثبات الجن والشياطين والرد على منكريهم.

فأما السحر فثابت، ونحن نصفه أولاً، ثم ندل عقلاً على جوازه ونتمسك بموارد السمع على وقوعه ونذكر تمييزه عن المعجزة في خلال الكلام. فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء، ويتحلق في جو السماء ويسترق ويتولج في الكواء والخوخات، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر، إذ الحركات في الجهات من قبيل مقدورات الخلق. ولا يمتنع عقلاً أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاقتدار عليه، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا.

والدليل على جواز ذلك، كالدليل على الكرامة. ووجه الميز هاهنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة، فلا وجه إلى إعادته. وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر؛ منها قصة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ، فإنه سحره على مشط ومشاطة تحت راعوفة في بئر ذروان. وسحر ابن عمر فتوعكت يده، وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها.

واتفق الفقهاء على وجود السحر واختلفوا في حكمه، وهم أهل الحل والعقد، وبهم ينعقد الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة فقد ثبت السحر جوازاً ووقوعاً.

ثم اعلموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق، والكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل، ولكنه متلقى من إجماع الأمة. ثم الكرامة وإن كانت لا تظهر على معلن بفسقه، فلا

تشهد بالولاية على قطع، إذ لو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب، وذلك لم يجر لولي في كرامة اتفاقاً.

فإن قيل: بيّنوا مذهبكم في الجن والشياطين، قلنا: نحن قائلون بثبوتهم، وقد أنكرهم معظم المعتزلة، ودل إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم، وركاكة ديانتهم، فليس في إثباتهم مستحيل عقلي. وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم. وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين، أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، ونص الشرع على ثبوته. ولا يبقى لمن ينكر إبليس وجنوده، والشياطين المسخرين في زمن سليمان، كما أنبأ عنهم آي من كتاب الله تعالى لا يحصيها، مُسكة في الدين، وعُلقة يتشبث بها، و الله الموفق للصواب، وهذا غرضنا من هذا الباب.

بـاب

القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول ﷺ

اعلموا، أرشدكم الله تعالى، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها. فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه، وليس ذلك سبيل المعجزات.

وبيان ذلك بالمثال في الوجهين أن الحدوث لما دل على المحدث، لم يتصور وقوعه غير دال عليه، وانقلاب العصا حية، لو وقع بدياً من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي، لما كان دالاً على صدق مدعٍ فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول.

فإن قيل: فما وجه دلالتها إذاً؟ قلنا: هذا مما كثر فيه خبط من لا يحسن علم هذا الباب. والمرضي عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول، وغرضنا يتبين بفرض مثال، فنقول:

إذا تصدر ملك للناس، وتصدر لتلج عليه رعيته، واحتفل الناس واحتشدوا، وقد أرهق الناس شغل شاغل.

فلما أخذ كلٌّ مجلسه، وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك، وقال: معاشر الأشهاد! قد حل بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم، ومؤتمنه لديكم، ورقيبه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع. فإن كنتُ أيها الملك صادقاً في دعواي، فخالف عادتك وجانب سجيتك، وانتصب في صدرك وبهوك، ثم اقعد، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق.

فهذه العمدة في ضرب المثال، وها نحن نبني عليه أسولة ونتفصى منها، ويندرج تحت ما نطرده أغراض يعظم خطرها.

فمن أهم الأسولة ما أدلى به المعتزلة، حيث قالوا: إذا جوزتم أن يضل الرب عباده، ويغويهم ويرديهم، فما يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلائق؟ وقال: أصلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإضلال العباد، يؤمننا مما ألزمناكموه وتدل المعجزة على الصدق، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين. ولا يثبتها للكاذب فيضل الخلق.

والجواب عن ذلك، أن نقول: من شهد مجلس الملك في الصورة المفروضة، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعي الرسالة، وإن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر في أن الملك لا يغوي رعيته، ولا يطغى حاشيته، ولو كانت دلالة المعجزة على الصدق موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا يطغى ولا يضل، لاختص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر، واستدت منه العبر، وليس الأمر كذلك على اضطرار؛ والذي يكشف الحق في ذلك، أن الملك لو كان ظالماً غاشماً لا تؤمن بوادره، فالفعل المفروض ممن هذه صفته تصديق لمدعي الرسالة، وجاحد ذلك منكر للبديهة.

ثم نقول للمعتزلة: ما وجه دلالة المعجزة عندكم؟ فإن قالوا: وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه، قلنا: فعلمكم على زعمكم يقارن المعتاد من الأفعال، حسب مقارنته للخارق منها للعادة، فجوزوا أن يقع فعل معتاد مع اعتقادكم علماً للنبي، فإن قالوا: لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل، قلنا: فبينوه نتكلم عليه، فلا يزالون في عمه وحيرة، أو يرجعوا إلى الحق. فإذا أوضحوا وجهاً، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم، فنقول: لا تظهر المعجزة على يدي الكاذب، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه، وتصديق الكاذب مستحيل في قضيات العقول.

فإن قيل: هل تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب، أم تقولون ليس ذلك من المقدور؟ قلنا: ما نرتضيه في ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقاً والمستحيل خارج عن قبيل المقدورات، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق، كوجوب اقتران الألم بالعلم به في بعض الأحوال، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى، وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب، فاعلموا ذلك.

فإن قيل: إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي فرضتموه، فبم تردون الغائب إلى الشاهد، مع علمكم بأنه لا بد من جامع بينهما، فإن روم الجمع من غير جامع يجر إلى الدهر والإلحاد؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآخر، فقالوا: إنما علمنا رسالة مدعيها بقرائن الأحوال، وما أحسسنا منها، وذلك مفقود غير موجود في حكم الإله.

وهذا آخر عقدة في النبوءات، فإذا انحلت لم يبق بعدها للطاعنين مضطرب؛ فنقول مستعينين

بالله تعالى: ما ذكرناه شاهداً بمثابة التقريب، وضرب الأمثلة للإيضاح، ولم نذكره مستدلين به فإن سبيل ما ذكرناه من قبيل الضروريات، ولا يستدل عليها، ولكن قد تضرب فيها الأمثال.

وها نحن نوضح مثل ما ذكرناه شاهداً وغائباً، فنقول: المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً يفعل ما يشاء، فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للإلهية: قد علمتم أن ابتعاث النبي غير منكر عقلاً، وأنا رسول الله إليكم، وآية صدقي أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقاً، فاقلب يا رب هذه الخشبة حية تسعى؛ فإذا انقلبت كما قال، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فحينئذٍ يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه، كما ذكرناه شاهداً.

وما موّهوا به من قرائن الأحوال، لا محصول له. فإن من كان غائباً عن المجلس الموصوف، فبلغه ما جرى، شارك الحاضرين في العلم بالرسالة وإن لم يحس حالاً، وكذلك لو كان الملك في بيت مستخل بنفسه، ودونه السجف المسدولة، فقال مدعي الرسالة: إن كنت رسولك فحرك الحجب، وأشل السجوف، ففعل ذلك كان تصديقاً، وإن لم ير الملك، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب، انقطعت هذه الأسباب، وانحسمت الأبواب، ووضح الحق، والله المشكور على كل حال.

ويعتضد ما ذكرناه، بأن أهل المراء والشكوك تحزبوا في زمان الأنبياء؛ فمنهم من أنكر الإلهية، وخامرته الشكوك في النبوءات لذلك؛ ومنهم من اعتقد كون النبي ساحراً، وصار إلى أن الصادر منه تخييل، وما اعتقد معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة فعلاً لله تعالى على الابتداء، موافقاً لدعوى النبي، ثم استراب في النبوءات وذلك شاهد على أن ذلك موقع ضرورة، لا مجال للشكوك فيه.

فهذا قولنا في دلالة المعجزة على صدق الرسول، ولا يكاد يستتب ذلك للمعتزلة. فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق، ويعسر على المعتزلة إثبات قصد الله تعالى؛ فإنهم نفوا إرادة قديمة ومنعوا كونه مريداً لنفسه. ووضح بما قدمناه، بطلان كونه مريداً بإرادة حادثة، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصد إلى تصديق.

فصــــل

فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلاً على الصدق لا يخلو: إما أن يكون معتاداً، وإما أن يكون خارقاً للعادة. فإن كان معتاداً، يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً. وإن كان خارقاً للعادة، يستحيل كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى؛ فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى، فهو المعجزة بعينها.

فصـــل

فإن قيل: إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحالة الخلف وامتناع الكذب في حكم الله سبحانه، ولا سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى؛ فما لم يثبت وجوب كونه حقاً صدقاً، لا يستمر في السمع أصلاً. ولا يمكن أن يحتج في ذلك بالإجماع؛ فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى.

ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً من وجهين: أحدهما أن الكذب عندكم تحكم لا يقبح لعينه؛ والثاني أنه لو سلم أنه نقص، فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع. قلنا: أما الرسالة فإنها تثبت دون ذلك في الحال، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تتصدى لكونها صدقاً أو كذباً. كأن المرسل قال: جعلته رسولاً، وأنشأت ذلك فيه آنفاً، ولم يقل ذلك مخبراً عما مضى.

وسبيل ذلك كسبيل قول القائل: وكلتك في أمري واستنبتك لشأني، فهذا توكيل ناجز يستوي فيه الصادق والكاذب. ومحصول القول فيه أن صيغة التوكيل، وإن كانت أخباراً، فالغرض منها أمر بانتداب لشأن وانتصاب لشغل، والأمر لا يدخله الصدق والكذب. وآية ذلك أن الملك وإن نقم عليه كذب وخلف، فالفعل الذي فرضناه منه يصدق الرسول ويثبت الرسالة، قطعاً على الغيب من غير ريب. فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب عن الباري سبحانه وتعالى، فاعلموه.

ولكن لا يثبت صدق النبي، بعد ثبوت الرسالة، فيما يؤديه وينهيه، ويشرعه من الأحكام ويشرحه من الحلال والحرام، إلا مع القطع بتقدس الباري تعالى عن الخلف والكذب. فإن النبي يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه، بتصديق الله إياه. وما لم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى حقاً صدقاً، لا يثبت صدق النبي في أنبائه. وليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلاً، بمثابة انتصابه رسولاً؛ فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر، والإخبار عن صدقه فيما يخبر به يتعرض لكونه صدقاً أو كذباً.

وقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه، في كتابه المترجم بالجامع، على فصل وحث على التمسك به، فقال: الأحكام لا ترجع عندنا إلى صفات الأفعال، وإنما ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها. والشيء لا يجب لنفسه، ولكن يقضي فيه بالوجوب، للتوعد على تركه ووعد الثواب على فعله. والوعد والوعيد خبران [illegible] لم يثبتا على حكم الصدق، لم يوثق بهما. وإذا كان كذلك، لم يتقرر إيجاب وحظر، وندب إلى الطاعة وتحذير من المخالفة. ويؤول قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للباري تعالى أمر مطاع، وقد دلت الأدلة على كونه إلهاً قادراً عالماً، ولا تعقل الإلهية ممن لا

يتصور منه الأمر والنهي وقال عند اختتام هذا الفصل ولو لم يتفق في كتابنا إلا هذا لكان بالحري أن يغتبط به.

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الحبر رضي الله عنه، ولسنا نرى ذلك مقنعاً في الحجاج، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه، ولا وجه لادعاء الضرورة. والذي عليه التعويل في غرض الفصل، أنا نقول: قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون الباري سبحانه عالماً مريداً، وقد قدمنا ما فيه مقنع في إثبات كلام النفس. والعالم بالشيء المريد له، لا يمتنع أن يقوم به أخبار من المعلوم المراد، على حسب تعلق العلم والإرادة به.

وكل معنى يقبله الموجود، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده، إن كان له ضد، كما قرر في صدر الاعتقاد. فلو لم يتصف الباري تعالى بخبر صدق، لوجب اتصافه بضده؛ وإذا اتصف بضده استحال أن يقدر ذلك الصدق ذهولاً وغفلة عما قدرناه مخبراً عنه. فإن الذهول كما يضاد الخبر عن الشيء، فإنه يضاد أيضاً العلم به وإرادته. وإن كان ضد الخبر الصدق، خبراً هو خلف وكذب واقع على خلاف المخبر، فيجب مع تقدير ذلك الوصف بقدمه والقضاء باستحالة عدمه، لما قدمناه من إثبات قدم الكلام.

ثم يؤول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من الباري تعالى أن يخبر عما علمه، على حسب تعلق العلم به. وذلك معلوم بطلانه؛ فإنا نعلم قطعاً أن العالم بالشيء يستحيل أن يتصف، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه، المتعلق بمعلومه على حسب تعلق العلم به، حتى يقال مستحيل مع العلم به إخبار النفس عنه. فإذا امتنع ادعاء هذه الاستحالة شاهداً، وانتسب جاحد ما قلناه إلى دفع البديهة، فيلزم طرده شاهداً وغائباً.

فإن قيل: كيف ادعيتم البديهة في فرع أصله متنازع فيه، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام النفس؟ قلنا: الذي يدعي أهل الحق أن كلام النفس لا ينكر، وإنما التنازع في أن ما ادعيناه: هل هو كلام، أو هو اعتقاد، أو علم. فأما هواجس النفس وخواطرها، فالاتصاف بها معلوم لا يجحد.

فإن قالوا: ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس، أن يعلم العالم كون زيد في الدار، ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار، قلنا: هذا تخييل ووهم، فإن ذلك الكلام الدائر أخبار، وليس بخبر ناجز مثبت. والذي يحقق ذلك، أن العالم بالشيء مع الإخبار عنه على حسب العلم به بتاً قطعاً، يدير في نفسه ما صوره السائل. وحديث النفس على حكم الصدق مستدام، كما كان قبل خطور هذا التقدير.

ولو كان ما ألزمه السائل ثابتاً، لاستحال اجتماعه مع نقيضه. وكل عالم بالشيء مخبر عنه على حقيقته، يجد من نفسه على الضرورة الاتصاف بكونه مخبراً عنه، مع تقديره مخبراً، على حكم الخلف. وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشيء على ما هو به، مع تقدير اعتقاده فيه على خلاف ما هو به، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر اعتقاداً محققاً.

فاستبان بما ذكرناه، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها الاتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم، على حسب تعلق العلم به ادعاء استحالة تأباها العقول. ويعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشيء، لو لم يتكلف إخطار خلف بقلبه، لاستمر له حديث النفس صدقاً مع العلم بالذي يتكلف تقديراً، وليس بصفة مضادة للحديث الصادق.

فهذا القدر كاف هنا، وهو قاض باتصاف الباري تعالى بالكلام المتعلق بالمعلوم، على حسب تعلق العلم به. ومن ابتغى مزيداً على ذلك، فليتأمل الشامل.

القــول

في إثبات نبوءة نبينا محمد ﷺ

فصــــل

قد قدمنا ما يتعلق بإثبات أصل النبوءات على الجملة، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوءة نبينا محمد ﷺ.

وقد أنكر نبوءته طائفتان، تمسكت إحداهما بالمصير إلى منع النسخ، وتمسكت الأخرى بالمماراة في آياته ومعجزاته. وذهبت طائفة من اليهود يسمون العيسوية[1]، إلى إثبات نبوءة محمد ﷺ، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم.

فأما من أنكر النسخ، وإليه ذهب معظم اليهود، فمقصدنا في إبطال ما انتحلوه لا يتبين إلا بذكر حقيقة النسخ على اختصار واقتصار على ما فيه غنية.

فالمرضي عندنا، أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، رفع حكم بعد ثبوته.

والمعتزلة يصيرون إلى أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا، وقالوا: النسخ تخصيص الزمان؛ وعنوا به أن المكلفين إذا خوطبوا بشرع مطلق، فظاهر مخاطبتهم به تأبيده عليهم، فإذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ إلا الأوقات الماضية.

وهذا عندنا نفي للنسخ وإنكار لأصله، ورد له إلى تبيين معنى لفظ لم يحط به أولاً وتنزيل له

(١) فرقة تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني وقيل: إن اسمه عوفيد ألوهيم أي عابد الله. كان في زمن المنصور وزعم أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر. انظر الملل والنحل.

منزلة تخصيص صيغة عامة، والمخصص من الصيغة العامة غير مراد بها، ونحن نلزم المعتزلة ومن انتمى إلينا فصلين على موجب أصلين.

فنقول للمعتزلة: من أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ، فلو كان النسخ تبييناً له، لما استأخر عن اللفظ الوارد أولاً، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها، ولا محيص لهم عن ذلك.

ونقول للمنتمين إلينا: قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضي وقت يسعها، ويستحيل مع المصير إلى ذلك القول بأن النسخ تبيين لانقطاع وقت العبادة، إذ يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لا يسعها. ثم إبراهيم ﷺ، مأمور عندنا وعند أصحابنا بالذبح أولاً، ونسخ ذلك عنه آخراً، وعين المأمور به هو الذبح، ولم يكن أفعالاً تمتد وتتعدد، حتى يصرف الأمر إلى الشيء، والنسخ إلى غيره.

وإذا صرف النسخ إلى عين المأمور به، كان رفعاً للحكم على التحقيق؛ فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ، وقلنا: ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة، ووجوه الاستحالة مضبوطة فرب شيء يستحيل لنفسه، كانقلاب الأجناس، واجتماع الضدين، والأمر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه، فإن تصويره ممكن، لا استحالة فيه؛ فإذا لم يستحل لنفسه، امتنع صرف استحالته إلى غيره، إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلٰهية عن حقيقتها؛ فإن الحكم ليس بصفة للفعل نفسية كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلى تغير العلم والإرادة، ولا يزال السبر يطرد حتى يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه، ولا يفضي إلى استحالة في غيره.

فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل لإفضائه إلى اتصاف الباري تعالى بالبُداء، وهو متقدس عنه؟ قلنا: البداء يعبر عن استفادة علم ما لم يكن، ومن أحاط بما لم يكن محيطاً به، يقال بداله، وقد يعبر به عن من يهم بأمر ثم يندم على ما هم، ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ؛ فإن علم الباري سبحانه متعلق بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علم لم يكن، والإرادة على أصولنا لا يعتبر بها الأمر؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريده، ويريد ما لا يأمر به، فلم يبق لادعاء البداء وجه.

وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل لا يقوم بالانفصال عنه إلا متبحر في هذا الشأن، وذلك أنهم قالوا: ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجباً؛ فلو حظره وأخبر عن كونه محظوراً، لانقلب الخبر الأول خلفاً واقعاً على خلاف مخبره، وذلك مستحيل.

والذي ذكروه تخييل ليس له تحصيل وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا؛ والمعنى بكون الشيء واجباً أنه الذي قيل فيه «افعل»: فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء فمعناه أنه أخبر عن الأمر به؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه؛ فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقاً وبين

الإخبار عن النهي عنه تناقض، فلا يتصف كل واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقاً حقاً.

وإنما تخيل هؤلاء ما قالوه، من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب، وقدروها مخبراً عنها، ثم قدروا الخبر عن نفسها. وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم ثابت، وليس بآيل إلى تبيين ما لم يثبت. ومن أحاط بما ذكرناه، هان عليه مدرك الانفصال عن السؤال. وإذا ثبت جواز النسخ عقلاً، فليس تمنع منه دلالة سمعية.

وقد نبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندي[1] سؤالاً واستذلوا به الطغام والعوام من أتباعهم، وقالوا: النسخ جائز عند الإسلاميين، ولكنهم قالوا بتأبيد شريعتهم إلى تصرم عمر الدنيا، فإذا سئلوا الدليل على ذلك، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأبيد شريعته، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأبيد شريعته، فلتتأبد، وهو المصنق إجماعاً، وهذا الذي ذكروه باطل من وجهين.

أحدهما ما نقلوه لو صح لكان صدقاً، ولو ثبت صدقاً حقاً، لما ظهرت المعجزات على يدي عيسى ومحمد عليهما السلام، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود. ومهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد متنبي تنبأ، تبين إذ ذاك كذبنا في تأبيد شريعتنا، فهذا وجه ظاهر. فإن عادوا إلى القدح في معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام، لم يبدوا وجهاً في مرامهم، إلا انقلب عليهم مثله في معجزة موسى، عليه السلام.

والوجه الثاني أن نقول لو صح ما قلتموه ولقنتموه، لكان أولى الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي ﷺ، ومعلوم أن الجاحدين منكم لنبوة محمد ﷺ لم يألوا جهداً في رد النبوءة، وغيروا نعت محمد ﷺ في التوراة، فلو كان فيها نص لا يقبل التأويل، في تأبيد شريعة موسى عليه السلام، لأظهر وعد من أقوى العصم. فلما لم يظهروه في زمن عيسى وعصر محمد عليهما السلام، إذ لو أظهروه لتوفرت دواعيهم على نقلهم، فاستبان بذلك، أن ذلك مما اخترعه نابغتهم، ويأبى اللهُ إلا أن يتمّ نوره.

فهذا غرضنا من الكلام في النسخ، وقد حان أن نتكلم في معجزة الرسول، بعد ما ثبت جواز النسخ بقضيات العقول.

فصـــل

الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن وتحقيق كونه معجزاً، ومقاصدنا نبينها في معرض أجوبة عن أسولة.

---

(١) أحد مشاهير الزندقة كان أبوه يهودياً فأظهر الإسلام ويقال أنه حرّف التوراة كما عادى ابنه القرآن بالقرآن وألحد فيه وصنف كتاباً في الرد على القرآن سماه الدافع توفي عام ٢٩٨ هـ. انظر تاريخ ابن كثير جـ ١١.

فإن قال قائل: ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلقاً بعده؟ قلنا: لا حجاج في درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه، ويعلمه صحبه وأتباعه، وما ثبت تواتراً معلوم على الضرورة. وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد ﷺ في الدنيا، وهذا كجحد الدول والوقائع وأيام الماضين. ولا معنى للإطناب في ذلك.

فإن قيل: فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه، فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء إلى معارضته؟ قلنا: هذا أيضاً معلوم على الضرورة. فإن رسول الله ﷺ لم يزل مدلياً بالقرآن، مُدِلاً به، مدعياً اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه. ومن أنكر ادعاء استيثاره به، وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه، فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه.

والذي يحقق ما قلناه، أنا على البديهة نعلم أن واحداً من العرب لو أتى ـ تقديراً ـ بمثل القرآن، لكان ذلك قادحاً فيما يعهد من دعوى النبوءة مزرياً به حاطاً من رتبته، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره، ولولا تحديه به لما كان الأمر كذلك. ولا خفاء بما قلناه وقد نصت آي من القرآن على التحدي وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]، إلى غيرها من الآي في معناها.

فإن قيل: لا يبعد تقدير الاختلاف في هذه الآي بأعيانها، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فيمتنع تقدير اختراعها. قلنا: ما من آية هي من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر، إذ تلقاها قراء الخلف عن قراء السلف. ولم يزل الأمر كذلك، ينقله أصاغر عن أكابر، حتى استند النقل إلى قراء الصحابة رضي الله عنهم، وما نقص عدد القراء في كل دهر عن عدد التواتر. والذي يوضح ما قلناه، أنا لو تشككنا في آية بعينها لاتجه ذلك في كل آية، وذلك يسقط الثقة بنقل جملة القرآن.

فإن قيل: ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورض، ثم كتم ما عورض به؟ قلنا: هذا محال، إذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والخطب العظيم لا يخفي في مستقر العادة، وادعاء ما ذكره السائل بمثابة ادعاء خليفة قائم بأمر المسلمين قبل أبي بكر رضي الله عنه، وذلك يعلم بطلانه على الضرورة.

والذي يعضد ما قلناه، أن الكفرة من لدن رسول الله ﷺ إلى وقتنا، باذلون كنه مجهودهم في أن ينكتوا في الدين بأقصى الإمكان. فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة، لاحتالوا فيها على كرور الدهور وطول العصور، ولو خفيت معارضته لاستجد مثلها.

ثم إن كان هذا السؤال وضربه من القائلين بالنبوءات، انعكس عليهم جميع ما أوردوه في معجزات نبيهم. فيقال لليهود: ما يؤمنكم أن موسى عليه السلام عورضت آياته، ثم تواضع بنو إسرائيل على طمس الخبر عما جرى من معارضته؟.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز، إنما

أعجزت عنه بقلة الاكتراث. قلنا: هذا ركيك من القول لا يبوح به من شدا طرفاً من الآداب، فإن العرب في تحاورها وتفاوضها، كانت تتشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه. وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر ونثر لناثر، حتى يحملهم الازدراء به على الانكفاف عن معارضته.

كيف، وقد كان الرسول عليه السلام وأنصاره يقولون: لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا النواجز بعد التناجز، وأذعنا لكم. فإن تكن الأخرى، ألفينا ضرام الحرب، وأدمينا مراسها وأحكمنا أساسها، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك السُّجوف عن العواتق العربيات. وكيف يخطر لعاقل، وقد ظهرت كلمة الإسلام وخفقت على المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر الكفار أهوالاً تشيب النواصي وأحوالاً تزيل الرواسي ولا يعارضوا بسورة ازدراء بها.

فقد ثبتت المعجزة والتحدي بها، والعجز من معارضتها، وهذا القدر مغن فيما نريده، والله الموفق للصواب.

فصـــل

فإن قيل: أوضحوا لنا وجه الإعجاز في القرآن، ثم بينوا القدر المعجز منه. قلنا: المرضي عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب. فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد، ولا تستقل الجزالة أيضاً.

والدليل عليه أنا لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة، لم نعدم سؤالاً مخيلاً. إذ لو قال قائل: إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها وأراجيزها، لم ينحط كلام اللُّدّ البلغاء واللُّسْن الفصحاء عن جزالة القرآن، انحطاطاً بيناً قاطعاً للأوهام. وإن ادعينا الإعجاز في الأسلوب المحض، والنظم المخالف لضروب الكلام، فربما يتجه تقدير نظم ركيك يضاهي نظم القرآن، كما يؤثر من ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال: الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل وخُرطوم طويل. فلا يعجز عن مثل ذلك، مع الرضى بالركيك والكلام المرذول الذي تمجه الأسماع. فيلزم من مجموع ما ذكرناه ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة.

فإن قيل: ما وجه البلاغة في القرآن؟ وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام؟ قلنا: أما وجه البلاغة فبينة لا خفاء بها. والبلاغة التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف ذلق رائق، منبىء عن المقصود من غير مزيد؛ فهذا الكلام الجزل، والمنطق الفصل. ثم البليغ من الكلام تتفنن أقسامه.

فمن جوامع الكلم الدلالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة، وهذا الضرب لا يعد في القرآن كثرة.

فمنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين، ومآل المسرفين وعواقب المهلكين، في شطر من آية،

وذلك قوله عز وجل: ﴿فمنهم من أرسلنا حاصباً، ومنهم من أخذته الصيحة، ومنهم من خسفنا به الأرض، ومنهم من أغرقنا، وما كان الله ليظلمهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [سورة العنكبوت: ٤٠].

وقال الرب على مفتتح أهل السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة، واستقرار السفينة واستوائها، وتوجه أوامر التسخير إلى الأرض والسماء، بقوله تعالى: ﴿وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها﴾، إلى قوله: ﴿وقيل بعداً للقوم الظالمين﴾ [سورة هود: ٤١ ـ ٤٤].

وأنبأ عن الموت وحسرة الفوت، والدار الآخرة وثوابها وعقابها وفوز الفائزين، وتردي المجرمين، والتحذير من التغرير بالدنيا، ووصفها بالقلة بالإضافة إلى دار البقاء: بقوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ [سورة آل عمران: ١٨٥] الآية.

ومن أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل، ومعظم البلغاء يعلو كلامهم ما شببوا، فإذا لابسوا حكايات الأحوال جاؤوا بالكلام الرث والقول المستغث، وإن حاولوا كلاماً جزلاً، لم يدرك الكلام مقصده من المعنى.

وهذه قصة يوسف ﷺ، مع اشتمالها على الأمور المختلفة، والمؤتلفة مسرودة، على أحسن نظام وأبلغ كلام متناسقة الأطراف، متلائمة الأكناف، كأن آياتها آخذ بعضها برقاب بعض. ثم القصص لا تخلو عن التردد والتكرار سيما إذا اتحدت المعاني، وما لنا نكلف أنفسنا في هذا المعتقد نزف بحر لا ينقص!

ومن صدق الآيات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها، صريحاً وضمناً؛ فمنهم من اعترف وأفصح، ومنهم من سكت وصمت ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة، لكان أحق الناس بالتعريض لنسبته إلى الركاكة أهل اللسان.

فإن قيل: هل في القرآن وجه من الإعجاز غير النظم والبلاغة؟ قلنا: أجل فيها وجهان معجزان:

أحدهما الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما أُلقي في كتب الله تعالى المنزلة، ولم يكن رسول الله ﷺ ممن عانى تعلماً ومارس تلقف كتاب. وكان ينشأ بين ظهراني العرب، ولم تعهد له خرجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه.

واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والإخبار عن المغيب، قد يوافق كرّة أو كرّتين، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادات. فمن غيوب القرآن قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن﴾ [سورة الإسراء: ٨٨] الآية، وقوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ [سورة البقرة: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾ [سورة الفتح: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿الم غلبت الروم﴾ [سورة الروم: ١] وقوله تعالى: ﴿وعدكم الله مغانم كثيرة﴾ [سورة الفتح: ٢٠]، إلى غير ذلك مما يطول تعداده.

فصـــل

للرسول ﷺ آيات لا تحصى سوى القرآن؛ كانشقاق القمر، وإنطاق العجماء، ونبع الماء من خلل الأصابع، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل.

والمرضي عندنا، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً، لكن مجموعها يفيد العلم قطعاً لاختصاصه بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواتراً، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول في جسارة أمير المؤمنين «علي» رضي الله عنه، وشجاعته. وأما انشقاق القمر، فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله ثبت نقلها تواتراً، فهذا القدر بالغ كاف فيما نرومه.

بـــاب

القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

اعلموا أن أحق ما يفتتح به الباب، معنى النُّبُوءة؛ فليست النبوءة راجعة إلى جسم النبي، ولا إلى عرض من أعراضه، ويبطل صرفها إلى علمه بربه إذ ذلك يثبت من غير تقدير النبوءة. ويباطل أيضاً صرف النبوءة إلى علم النبي بكونه نبياً، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يتقرر العلم به. فإن كان النبي عالماً بنبوءته فما نبوءته؟ وفيها السؤال.

فالنبوءة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه: «أنت رسولي». وهذا بمثابة الأحكام، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى. ولا تؤول إلى صفات الأفعال، فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية. بل الفعل المقول فيه: «افعل»، واجب بالقول، وذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه.

فصـــل

فإن قيل: بينوا لنا عصمة الأنبياء وما يجب لهم. قلنا: يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، وهذا مما نعلمه عقلاً، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون. فإن قيل: هل تجب عصمتهم عن المعاصي؟ قلنا: أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعاً.

ولا يشهد لذلك العقل، وإنما يشهد العقل لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة. وأما الذنوب المعدودة من الصغائر، على تفصيل سيأتي الشرح عليه، فلا تنفيها العقول ولم يقم عندي دليل قاطع سمعي على نفيها، ولا على إثباتها. إذ القواطع نصوص أو إجماع، ولا إجماع إذ العلماء

مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء. والنصوص التي تثبت أصولها قطعاً، ولا يقبل فحواها التأويل، غير موجودة.

فإن قيل: إذا كانت المسألة مظنونة، فما الأغلب على الظن عندكم؟ قلنا: الأغلب على الظن عندنا جوازها، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في آي من كتاب الله تعالى على ذلك. فالله أعلم بالصواب.

فإن قيل: قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد في النبوءات، وأضربتم عن الرد على العيسوية. قلنا: إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم، بأنهم التزموا شريعته ثم كذبوه، وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثاً إلى الثقلين وأرسل دعاته إلى الأكاسرة وملوك العجم. فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم ونجز به ما لا يسوغ جهله في النبوءات.

بـاب

اعلموا، وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً؟ وإلى ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعاً، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع. ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر، والندب والإباحة.

وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع، وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه. فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق.

فإذا ثبتت هذه المقدمة، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها ـ فما هذا سبيله ـ فلا وجه إلا القطع به.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه

ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به.

فهذه مقدمات السمعيات، لا بد من الإحاطة بها، ونحن الآن نسرد أبوابها تترى، مستعينين بالله، ونذكر في كل باب ما يليق به من فصول معقودة إن شاء الله.

باب الآجال

الآجال يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقته، وأجل الحياة وقتها المقارن لها، وكذلك أجل الوفاة. فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك، وولوج الليل على النهار، والنهار على الليل.

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تتخصص بأجناس من الموجودات، تخصيص الجواهر والعلوم ونحوها، ولكن كل واقع ابتُغِيَ أن يُقرن بمتجدد، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته. فإذا قال قائل: قدم زيد عند طلوع الشمس، فقد جعل الطلوع وقتاً للقدوم، وإن قال: طلعت الشمس عند قدوم زيد، فقد جعل القدوم وقتاً للطلوع.

والأصل في التوقيت، أن يقدر المؤقت متجدداً معلوماً، ويفرض فيما يؤقته استبهاماً، فيزيل الاستبهام الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوماً، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتاً، ويجوز أن يقدر عدمٌ وقتاً، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل: تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه.

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح، وزعموا أن الباري لم يزل موجوداً في أوقات غير متناهية؛ وهذا لا يتحصل، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد، أو قرن متجدد بمتجدد.

وقد أقمنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى، وأوضحنا استحالة حوادث لا أول لها، ومقتضى هذين الأصلين يقضي بفساد ما قال هؤلاء، ولو افتقر كل موجود إلى وقت، لافتقرت الأوقات إلى أوقات، ثم يتسلسلُ القول ويؤدي إلى جهالة، لم يلتزمها أحد من العقلاء.

والغرض من الباب أن تعلم أن كل من يقتل فقد مات بأجله. والمعنيّ بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون فإن قيل: لو قدر عدم القتل فيه، فما قولكم في تقدير موته وبقائه؟

قلنا: ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقي مدة، والقاتل قاطع بذلك

أجله. وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديراً، لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه، وذلك كله خبط لا محصول له.

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل، فإنه يقتل لا محالة، فإن قدّر مقدِّر عدم القتل، وقدّر معه أن يكون المعلوم أنه لا يقتل فلا يمكن مع هذا التقدير القطع بامتداد العمر، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلاً منه، بل كل جائز ممكن عقلاً لا يمتنع تقديره، فهذا ما لا يسوغ غيره، وقد شهدت آي من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله، منها قوله تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ [سورة النحل: ٦١].

فإن قيل: ما المعنيّ بقوله تعالى: ﴿وما يُعمَّرُ من مُعمّرٍ ولا ينقصُ من عُمُره إلا في كتاب﴾ [سورة فاطر: ١١].

قلنا: المراد بهذه الآية وجهان من التأويل: أحدهما أن يكون المراد بها، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه ومَبالغ مدة أمثاله، وليس المراد ينقص عمره الواقع في معلوم الله، وكيف يسوغ ذلك، وفيه تقدير علم الله تعالى!. والوجه الثاني، أن تحمل الزيادة والنقصان على المحو والإثبات المعتورين على صحف الملائكة، وقد يثبت شيء في صحيفتهم مطلقاً، وهو مقيد في معلوم الله تعالى، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى: ﴿يمحُو اللَّهُ ما يشاءُ ويثبت﴾ [سورة الرعد: ٣٩].

باب الرزق

والرزق يتعلق بمرزوق، تعلق النعمة بمنعم عليه، والذي صح عندنا في معنى الرزق، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه، فلا فرق بين أن يكون متعدياً بانتفاعه، وبين أن لا يكون متعدياً به.

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك، ورزق كل موجود ملكه، وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقاً له، من حيث كان ملكاً له، فلم يجدوا عن ذلك انفصالاً.

وزاد المتأخرون، فقالوا: رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع، والرب تعالى متقدس عنه، ويلزمهم مع هذا التقييد، أن يقولوا: لا يدرّ على البهائم رزق الله تعالى؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالانتفاع، وقد قال الله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [سورة هود: ٦]. فإذا بطل ما قالوه، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك.

فإن قالوا: هذا الأصل يُلزم أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا انتفع به، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللائمة عليه فيه؛ وهذا الذي استنكروه نص مذهبنا؛ فكل منتفع بشيء مرزوق به.

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح، وما ذكروه من أن المرزوق لا يدفع عن رزقه، ممنوع غير مسلم، وظاهر تشغيبهم يعارضه قولهم: إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر، فالكافر إذاً عندهم مُعانٌ من جهة الله تعالى على كفره؛ فإن لم يبعد أن يكون المعاقب بكفره معاناً على كفره، لم يبعد ما ذكرناه.

ثم الذي التزموه يجر إلى شناعة لا يبوء بها ذو دين. وذلك أن من اغتذى بالحرام طول عمره، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه، فيلزم أن يقال: لم يدرَّ عليه من الله رزق، وما رزقه الله قط؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين.

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به، إذا تقرر الانتفاع به؛ فهذا مقتضى الإطلاق. ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به، يقال له: لم يجعل الله ما خوله رزقاً له، ويتعذر صرف الرزق إلى محض الانتفاع في إطلاق اللسان.

فآل الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به، وإن سمي الانتفاع رزقاً، فالمراد به المنتفع به؛ إذ لو جعلنا نفس الانتفاع رزقاً، لأخرجنا الأطعمة والأشربة والأقوات عن كونها أرزاقاً، وذلك خروج عن موجب اللسان؛ والقول في هذا الباب، وفي الذي تقدم عليه، يتعلق بمحض العبارة والتناقش فيها.



باب

في الأسعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى، وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه: من عزة الوجود والرخاء، وصرف الهمم والدواعي، وتكثير الرغبات وتقليلها، وما يتعلق فيها باختيار العباد، فهو أيضاً فعل الله تعالى؛ إذ لا مخترع سواه.

وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد، وفيما قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم.

باب

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول، وهو بمجال الفقهاء أجدر. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالإجماع على الجملة؛ ولا يكترث بقول من قال من الروافض: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، موقوفان على ظهور الإمام فقد أجمع المسلمون،

قبل أن ينبغ هؤلاء، على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوبيخ تاركه مع الاقتدار عليه. ولعلنا نذكر لُمعاً كافية في نقض نصوص الإمامية، إن شاء الله.

فإذا ثبت ما قلنا أصلاً، فلا يتخصص بالأمر بالمعروف الولاةُ، بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين. والدليل عليه الإجماع أيضاً. فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول، والعصر الذي يليه، كانوا يأمرون الولاة بالمعروف، وينهونهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين إياهم، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية.

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوي في إدراكه الخاص والعام، من غير احتياج إلى اجتهاد، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد. فأما ما لا حاجة فيه إلى الاجتهاد، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر. وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ولا نهي، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد.

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر، في موضع الخلاف، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا. ومن قال إن المصيب واحد، فهو غير متعين عنده، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر على المذهبين.

ثم الذي يتعاطى الأمر بالمعروف لو لم يكن ورعاً، لم ينحسم عنه الأمر بالمعروف؛ إذ ما يتعين عليه في نفسه، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به في غيره، ولا تعلق لأحد الفرضين بالآخر. ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية؛ فإذا قام به في كل صقع من فيه غناء، سقط الفرض عن الباقين.

وللآمر بالمعروف أن يصدّ مرتكب الكبيرة بفعله، إن لم يندفع عنها بقوله: ويسوغ لآحاد الرعية ذلك، ما لم ينته الأمر إلى نصْب، قتال وشهر سلاح؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك، رُبط ذلك الأمر بالسلطان، فاستغنى به. وإذا جار والي الوقت، وظهر ظلمه وغَشَمه، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب.

وليس للآمر بالمعروف البحث والتنقير والتجسيس، واقتحام الدور بالظنون، بل إن عثر على منكر غيَّره جهده.

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يشذ منها عقد، وتفاصيلها الشرع من مُفتتحه إلى مُختتمه.

باب الإعادة

مقصود هذا الباب يحصره فصلان: أحدهما في تثبيت جواز الإعادة، والثاني في وقوعها.

فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه، ويدل عليه السمع أيضاً، كما ذكرنا في صدر السمعيات. وكل حادث عدم فإعادته جائزة، ولا فصل بين أن يكون جوهراً أو عرضاً.

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد، بناء على أن المعاد معاد لمعنى، فلو أعيد العرض لقام به معنى. وهذا لا أصل له عند المحققين؛ فإن الإعادة بمثابة النشأة الأولى، وليس المعاد معاداً لمعنى.

وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر إذا عدمت، وقسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى، وقالوا: ما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها، وكل عرض يستحيل بقاؤه يختص عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه، ولا تقدير استيخاره عنه. وأما الباقي من الأعراض، فمنقسم إلى ما كان مقدوراً للعبد، وإلى ما لم يكن مقدوراً له؛ فأما ما كان مقدوراً للعبد، فلا يجوز من العبد إعادته، ولا يصح من القديم أيضاً إعادته عندهم. وأما ما لم تتعلق به قدرة العبد، وهو باقٍ من الأعراض، فتجوز إعادته.

فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثرناه من نص الكتاب، وفحوى الخطاب، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى، كما قال تعالى رداً على منكري البعث: ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾.

ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها، فإن ما جاز وجوده جاز مثله، إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز.

وهذا توسع في الكلام، فإن الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً، فكيف يقدر الشيء خلافاً لنفسه! والدلالة تعتضد بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها. فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره.

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنعها فيما لا يبقى من الأعراض، بأن قالوا: إنما منعنا إعادة ما لا يبقى من الأعراض؛ لأنه لو عاد، وقد سبق له الوجود، لكان موجوداً في وقتين؛ ولو جاز وجوده، في وقتين يتخللهما عدم، لجاز وجوده في وقتين متواليين. وهذا الذي ذكروه اقتصار على الدعوى المحضة، وهم بالجمع بينهما مطالبون.

ثم لو استمر الوجود في وقتين، لاتصف العرض بكونه باقياً، ولو بقي العرض كذلك لاستحال عدمه، وليس كذلك إذا وجد العرض في وقتين بينهما عدم. فإن في كل وقت حادث غير مستمر، وهو مقدور عندنا في حالتي الخلق والإعادة، وإن كان يمتنع كون الباري مقدوراً. ثم يلزمهم إعادة مقدور العبد، فلا يجدون في الانفصال وجهاً مغنياً، كما ذكرناه في خلق الأعمال، فهذا كلام في جواز الإعادة.

فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر، والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب. فإن قيل: هل تعدم الجواهر، ثم تعاد؛ أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة، ثم تعاد بنيتها؟ قلنا: يجوز كلا الأمرين عقلاً، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل. ولا نحيل أن يعدم منها شيء، ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها.

باب

جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

فمنها إثبات عذاب القبر، ومساءلة منكر ونكير. والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك، فإنه من مجوزات العقول، والله مقتدر على إحياء الميت، وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله. وكل ما جوزه العقل، وشهدت له شواهد السمع، لزم الحكم بقبوله، وقد تواترت الأخبار باستعاذة رسول الله ﷺ بربه من عذاب القبر، ونقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف، ثم لم يزل ذلك مستفيضاً في السلف الصالحين، قبل ظهور أهل البدع والأهواء.

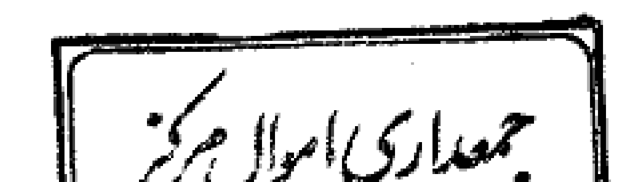
ومن الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى، قوله في قصة فرعون وآله: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب. النار يعرضون عليها غدواً وعشياً﴾ [سورة غافر: ٤٦]. وهذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر فإنه عز من قائل ذكر ذلك، ثم قال: ﴿ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ [سورة غافر: ٤٦].

فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين بالشرع، وقالوا: نحن نرى الميت الذي ندفنه على حالته، ونعلم على الضرورة كونه ميتاً، ولو تركناه صاحياً دهراً لما حال عما عهدناه عليه. وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان، والركون إلى الإيقان، وهو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية، وتأليف الأجزاء المفترقة، في أجواف السباع، وحواصل الطيور، وأقاصي التخوم، ومدارج الرياح، إلى غير ذلك.

ثم اعلموا أن المرضي عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى، فيتوجه السؤال عليها وذلك غير مستحيل عقلاً، وقد شهدت قواطع السمع به، وما ذكروه من الإنكار والإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله ﷺ الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم.

فصــــل

فإن قيل: بينوا الروح ومعناه، فقد ظهر الاختلاف فيه. قلنا: الأظهر عندنا، أن الروح أجسام



لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة.

ثم الروح من المؤمن يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى سحيق من الكفرة، كما وردت به الآثار. والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضاً، إن قامت به الحياة. فهذا قولنا في الروح.

فصـــل

في الجنة والنار

الجنة والنار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك آي من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾ [سورة آل عمران: ١٣٣] والإعداد يصرح بثبوت الشيء وتحققه. وقال تعالى: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنة المأوى﴾ [سورة النجم: ١٣ ـ ١٥]. وتواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام، عن الجنة وإدخال آدم إياها، ويدور الزلة منه فيها، وإخراجه عنها، ووعده الرد إليها. وكل ذلك ثابت قطعاً، متلقى من فحوى الآيات المستفيض من نقل الأثبات والثقاة.

وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا؛ وهذا تلاعب بالدين، وانسلال عن إجماع المسلمين. وما هذوا به، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة والنار في وقتنا، ساقط لا محصول له. فإن أفعال الباري تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق، وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

ثم، بم ينكرون على من يقول لهم: علم الله تعالى أن خلق الجنة والنار لطف في الإيمان والأحكام العقلية، وذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف والصلاح والأصلح؟

فصـــل

في الصراط

والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث، وهو جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون. وإذا توافوا إليه قيل للملائكة: ﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾ [سورة الصافات: ٢٤].

والميزان حق، وكذلك الحوض والكتب التي يحاسب عليها الخلائق، ولا تحيل العقول شيئاً من ذلك. ودلالة السمع ثابتة على قطع في جميع ما ذكرناه.

فإن أبدوا مراء في الصراط، وقالوا: في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وخطور الخلائق على ما هذا وصفه غير ممكن. وربما يجحدون الميزان، مصيراً إلى أن الأعمال هي التي يتعلق الثواب والعقاب بها، وهي أعراض لا يتحقق وزنها.

فأما ما ذكروه في الصراط فلا خفاء بسقوطه؛ فإنه لا يستحيل الخطور في الهواء، والمشي على الماء. وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين رغماً الاعتراف بقلب العصا حية وفلق البحر، وإحياء الموتى في دار الدنيا. والموزون الصحف المشتملة على الأعمال، والرب تعالى يزنها على أقدار أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها. فهذا القدر كاف في إرشادكم إلى طريق إثبات السمعيات.

باب

في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة[1] في الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى. والعقاب لا يجب أيضاً، والواقع منه هو عدل من الله. وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق. وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله تعالى، فإنه يطرد هاهنا.

وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى، والعقاب واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها. ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب؛ لأن الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين؛ ولكن المعنى بكونه مستحقاً عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقاً، ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأبيد، فهذا حقيقة أصلهم.

فإن ساعدناهم على التقبيح والتحسين عقلاً، ألزمناهم على موجب أصلهم أمثلة لا قبل لهم بها. منها، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة علله، والعبد يخدمه غير مستفرغ جهده، بل كان مودعاً معظم أفعاله فلا يستحق العبد على سيده شيئاً على مقابل الخدمة المستحقة عليه. وكذلك المعظم في عشيرته، إذا كان يكرم ولده ويقيم أوده، والولد يكرمه، ويرعاه ويطلب مرضاته

(١) فرقة كلامية قالت بالإرجاء في الإيمان، وبالقدر على مذاهب القدرية وبإرجاء الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله تعالى خلافاً للمعتزلة ولأهل السنة. وقيل الإرجاء تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة وهي أربعة أصناف. انظر الملل والنحل والفرق بين الفرق.

ويتوخاها، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيداً على ما يناله من الإحسان الدارّ عليه.

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله؛ فالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة، لأربّت نعماء الله تعالى وأربت على جميع قرباته. والرب تعالى يستحق لأن يعبد، والنعم منه على العباد تترى، ولو حاول العبد عدّها لم يحصها. فكيف يستوجب العبد بالنزر اليسير من أعماله، وهو الغريق في أنعم الله تعالى، مزيد ثواب لولا فضله العظيم!

ثم عبادة العبد شكر للمنعم، وليس من حكم العقل في مستقر العوائد استيجاب عوض على بذل واجب هو عوض. ولو استحق العبد بشكره عوضاً، لاستحق الرب تعالى على ما يوليه من الثواب عوضاً، ولا محيص عن ذلك.

فصـــل

يقال للمعتزلة: إن سلم لكم استحقاق الثواب، فلم زعمتم أنه يثبت على التأبيد؟ والعبادات الصادرة من المكلفين متناهية، فما بال أعواضها تثبت مع انتفاء النهاية عنها؟

فإن قالوا: إنما كان ذلك، لأن الثواب هو النعيم الهنيّ الخليّ عما ينكده، الصفي عن رنق يكدره، ولو كان الثواب عرضة للزوال لما تهنى به مثاب، مع علمه بتعرضه للزوال. قلنا لم قلتم إن الثواب يجب على الرتبة العليا في التهني والتخلي عن كل شوب، فمن هذا سئلتم؟

ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا، مشوبة بالمحن والهموم، وهي على حقائق النعم مع استحقاق شكرها، فلا يبعد ذلك في الثواب أيضاً، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المثابين عن ذكر الزوال والتفكر في الانتقال، إلى أن يستوفوا مدتهم؛ فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتاً مع ما ذكرناه؟

ثم نقول: إن كان هذا قولكم في الثواب، فما قولكم في العقاب؟ فهلا ثبت على التأقيت، وإذا رد الأمر إلى المعهود شاهداً، فباضطرار نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة، ثم قدر له استمرار البقاء، فلا يحسن معاقبته عليها أبداً سرمداً، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين، وأكرم الأكرمين؟

فإن قالوا: إنما يخلد الله تعالى في النار من علم أنه لو رُدّ لعاد لما نهي عنه، قلنا: هذا لا يخلصكم عما ألزمناكموه، ولنا أن نقول بتأقت العقاب، ثم يميت الله تعالى من علم أنه لو رُدّ لعاد لما نهي عنه، أو يسلبه عقله بعد توفي العقاب عليه، وهذا القدر كاف في غرضنا.

ومما يطالبون به، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا، ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا، وإلى تصرّم اليوم الثقيل يوم القيامة، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه

عن مستحقه، مع التمكن من أدائه وإيفائه، ومطل الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع.

وتعتضد هذه الطلبة، بأن العقاب قد يتنجز منه شيء في دار الدنيا، إذ الحدود المقامة على مستحقيها عقاب لهم إجماعاً. فإذا لم يبعد تنجز شيء من العقاب، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب، وإن تنجزت في الدنيا؟

فصــل

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنباً واحداً، ولم يوفق للتوبة، حبط عمله ومات مستوجباً للخلود في العذاب الأليم. وصاروا إلى أنه يتصف بكونه كافراً، إذا اجترم ذنباً واحداً. وصارت الأباضية[1] منهم إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ من كفران النعم، ولا يتصف بالكفر الذي هو الشرك.

وذهبت الأزارقة[2] منهم إلى أن العاصي كافر بالله تعالى كفر شرك.

والمعتزلة وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود، على ما سنفصل مذهبهم. ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين: أحدهما أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر، ولم يصفوه أيضاً بالإيمان، وزعموا أنه على منزلة بين المنزلتين، ورسموه فيها بكونه فاسقاً. وفارقوهم من وجه آخر، فقالوا: استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبائر، وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج، والمعتزلة قسموا الذنب إلى الصغائر والكبائر على ما سنعقد فيه فصلاً.

وغرضنا الآن الرد على أصحاب الوعيد، فنقول: من أصلكم أن الوعيد على التأبيد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات؛ وذلك، مع تسليم فاسد أصولكم، في العقول مستحيل، فإن مرجع العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد. ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ جهده دائماً في رعاية حقه مائة سنة فصاعداً، ثم بدرت منه بادرة واحدة، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة، وإن كان الثواب والعقاب متنافيين، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب، بأن يسقط، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات؛ فإحباط العقاب أحق، وقد قال الله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [سورة هود: ١١٤].

---

(١) إمامهم عبد الله بن إياض، أحد بني مرة بن عبيد من بني تميم، افترقوا فرقاً كثيرة اتفقوا على أن مخالفيهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار، وحرموا دماءهم في السر واستحلوها في العلانية، انظر الفرق بين الفرق.

(٢) إمامهم نافع بن الأزرق الحنفي المكنّى بأبي راشد، ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة، كانوا يرون بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون وكذلك القعدة عن الهجرة إليهم وإن كانوا على رأيهم. انظر الفرق بين الفرق.

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها، صحيح أداؤها، والإصرار على الكبيرة لو كان بدراً ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها؛ كالردة، ومفارقة السنة، فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات. ثم الثواب يستحق على الطاعات عندهم لحسنها ووقوعها طاعات وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة تحققه دونها.

فإن قالوا: مرتكب الكبيرة فاسق مخالف، والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية، والفسوق ينافيها. قلنا: لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته موقتاً موحداً وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء. ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاقة والموافقة في الوقت الواحد، ولا بُعد في المخالفة في الشيء والموافقة في غيره. ثم إن لم يكن من الإحباط والإسقاط بُدّ فهلاّ أحبطتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه!.

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب، ونحن نذكر أغمضها فنرشد إلى طريق الكلام عليه. فمما تمسكوا به قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً مُتعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [سورة النساء: ٩٣]، وهذا في ظنهم نص على الوعيد والخلود. وقد كثر كلام المفسرين في الآية، وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل، ولكنا نذكر ما يقنع.

وقد قال ابن عباس في تأويل الآية: ﴿ومن يقتل مؤمناً﴾ مستحلاً قتله، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل؛ فأما من يعتقد أن القتل من أعظم الكبائر فيجرئه هواه ويزعه اعتقاده، فلا يقدم على الأمر إلا خائفاً وجلاً. وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه، لم يقرنه بالوعيد والخلود؛ وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل، الذي لا تجري عليه ظواهر الأحكام. فإن الحربي، الذي لم يلتزم أحكامنا، إذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص.

ثم إن الخلود، وإن كان ظاهراً في التأبيد، فليس هو نصاً فيه، وقد يطلق، والمراد به امتداد مدة وتطاول أمد، وعلى هذا التأويل يُحَيّا الملوك بتخليد الملك. وأصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم، والظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع.

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [سورة النساء: ٤٨]، وهذا نص في موضع النزاع، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة، من وجهين: أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم، فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة؛ والثاني أنه تعالى فرق بين المشرك وبين ما دونه، والتوبة عند الشرك تحبطه وتجبُّه، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها. ويتسع مجال الكلام على الظواهر، وهذا القدر كاف.

فصـــل

جماهير المعتزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت؛ وذهب الجبائي وابنه إلى أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أرْبَتْ عليها، وإن أربت الطاعات دَرأت السيئات وأحبطتها. ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار، بل هو موكول إلى علم الله تعالى، واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم؛ وقال ابن الجبائي: لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكلفين إلا الجنة أو النار، وإذا تساوت أقدار الأعمال، اقتضى تساويها رتبة أخرى.

وكل ما ذكروه خبط لا تحصيل له؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يَرْبو وِزْرها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها، فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها؛ فكان من حقهم أن يدرؤوا الزلات بالمعرفة؛ فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها. ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمناً ثم يرده إلى كرامته، وإن كانت زلاته أقل، وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له.

ثم التوبة ندم على ما نصفها، ومن سعى في الأرض بالفساد عمره، وثابر على انتهاك الحرمات دهره؛ فالندم الواحد عليها يحبطها، وإن كان لا يبلغ مبلغها في التعب والنصب؛ فبطل كل ما قالوه.

فصـــل
الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فإن قيل: قد ردَّدتم ذكر الصغائر والكبائر؛ فميزوا أحد القبيلين عن الثاني. قلنا: المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصيّ بها؛ فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب. والرب تعالى أعظم من عُصي، وأحق من قُصد بالعبادة، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم، ولكن الذنوب وإن عظمت بما ذكرناه، فهي متفاوتة على رتبها، فبعضها أعظم من بعض. وهذا كحكمنا للأنبياء بالفضيلة وعلو المرتبة، وبعضهم أعلى من بعض؛ فهذا ما نرتضيه.

فإن قيل: من الذنوب ما لا يحط العدالة، ولا يوجب درء الشهادة؛ ومنها ما يدرؤها؛ فميزوا ما ينافي العدالة عما لا ينافيها في أحكام الدنيا. قلنا: ليس ذلك الآن من غرضنا؛ والكلام في الجرح والتعديل من مجال الفقهاء.

ثم نوجز قولاً، فنقول: كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، فهي التي

تحط العدالة، وكل جريرة لا تؤذن بذلك بل تبقي حسن الظن ظاهراً لصاحبه، فهي التي لا تحط العدالة؛ وهذا أحسن ما يتميز به أحد الضربين عن الآخر.

فصـــل

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي، فلا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز عنه، فذلك بفضله ورحمته، فلا يستنكر ذلك عقلاً وشرعاً، وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين. وذهب كثير من معتزلة بغداد، إلى أن العفو غير جائز، وحتم على الله أن يعاقب كل مصرّ على الأبد، وهذا الذي قالوه مراغمة للعقل، فلا يخفى حسن الغفران، والتجاوز عن المسيء، وقد نطق الشرع بذلك وحثّ عليه. فإذا حَسُن من الواحد منا الصفح، مع تلذذه بالانتقام، والتشفي، وتعرضه للمضار لو كظم غيظه، فلأن يحسن العفو من الرب تعالى، المتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنى حقاً، أولى وأحرى، وما ذكروه إبطال لفضل الله ورحمته؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا، وحتموا ما يجري من أحكام العقبى، ولا تبقى مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب.

فصـــل

إذا ثبت جواز الغفران، وقد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة؛ لم نذكرها لشهرتها، فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط أوزار المجرمين بشفاعتهم.

فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكرها منكرو الغفران. ومن جوز الصفح والعفو بدءاً من الله تعالى، فلا يمنع الشفاعة، ومنهم من يمنعها على مصيره إلى تجويز الغفران؛ وذلك نهاية في الجهل، لا يلتزمها ذو تحصيل.

وسبيلنا أن نبين أن تشفيع الشفعاء من مجوزات العقول بالطرق التي قدمناها. فإن رددنا الأمر إلى محض الحق، ولم نقل بالتحسين والتقبيح، فالرب تعالى يفعل ما يشاء؛ وإن جاريناهم، وقفونا فاسد معتقدهم، فمرجعهم إلى شواهد الشاهد؛ ولا يقبح عند العقلاء أن يشفِّع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقاباً، ولا ينكر ذلك إلا متعنت.

فإذا ثبت جواز التشفيع عقلاً، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة، فمن رامها ألفاها منقولة، ثم هي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، إذ قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1]؛ وقال في الشفاعة: «لا تحسبوها للمتقين، وإنما هي للخاطئين المتلوثين»؛ وقال: «خيرت

---

(١) رواه أبو داود في كتاب السنة باب ٢١. الترمذي في كتاب القيامة باب ١١. ابن ماجه في كتاب الزهد=

بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة، فاخترت الشفاعة، فإنها أشفى»[1]. وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع، على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الشفاعة، وذلك مجمع عليه في العصور الماضية لا ينكر على مبديه.

فإذا شهد العقل بالجواز، وعضدته شواهد السمع، فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب، وفيما ذكرناه ردٌّ على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات؛ فإن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر، وكذلك الرغبات في التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيع نبيّ فيه.

بــاب

في الأسماء والأحكام

فصـــل

اعلموا أن غرضنا في هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الإسلاميين.

فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة، واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل إيماناً. وصار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها. وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب. ومضمر الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمن حقاً عندهم، غير أنه يستوجب الخلود في النار. ولو أضمر الإيمان ولم يتفق منه إظهاره، فهو ليس بمؤمن، وله الخلود في الجنة.

والمرضي عندنا، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد. والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته. وفي التنزيل: ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ [سورة يوسف: ١٧] معناه وما أنت بمصدق لنا.

ثم الغرض من هذا الفصل، أن من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمناً، والدليل

= باب ٣٧. أحمد في مسنده (٣/٢١٣).

(١) رواه الترمذي في كتاب القيامة باب ١٣. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٧. أحمد في مسنده (٢/٧٥) (٤/٤٠٤، ٤١٥).

على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق. وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية، المقيدة بخطاب المؤمنين، تتوجه على الفسقة توجُّهها على الأتقياء إجماعاً، والفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكامه؛ فيسهم له من المغنم، ويصرف إليه سهم المصالح، ويذبّ عنه، ويدفن في مقابر المسلمين، ويصلى عليه، وكل ذلك يقطع بكونه منهم.

ثم إن لم يبعد تسميته عارفاً بالله تعالى مطيعاً له بطاعاته مصدقاً إياه، فلا بعد في تسميته مؤمناً، ويبعد جداً أن يقال: هذا عارف بالله غير مؤمن به. والكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات، ولبابه الوعيد والخلود، وقد سبق ما فيه مقنع.

وقد يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات ونحوها من العبادات، إلى تقديم الإيمان، فلو كانت أجزاء من الإيمان لامتنع إطلاق ذلك، فإن استدل من سمى الطاعات إيماناً بقوله تعالى: ﴿وما كان اللَّهُ ليضيع إيمانكم﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]؛ قالوا: المراد بذلك، أي بالإيمان الصلوات المؤداة إلى بيت المقدس.

وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ: «**الإيمان بضع وتسعون خصلة، أولها شهادة لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق**»[1]. قلنا: أما الإيمان في الآية التي استروحتم إليها، فهو محمول على التصديق، والمراد: وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين وأما الحديث، فهو من الآحاد، ثم هو مؤول؛ والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب.

فصـــل

فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً؛ ومن حمله على الطاعة سراً وعلناً؛ وقد مال إليه القلانسي[2]، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره.

فإن قيل: أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منهمك في فسقه؛ كإيمان النبي ﷺ.

قلنا: النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٥٨. أبو داود في كتاب السنة باب ١٤. الترمذي في كتاب الإيمان حديث ٦. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٩. أحمد في مسنده (٢/٣٧٩، ٤٤٥).

(٢) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي، توفي في الثلث الأول من القرن الرابع، أي في حدود سنة ٣٣٥ هـ. انظر التبيين لابن عساكر ص ٣٩٨ أصل وهامش.

مخامرة الشكوك، واختلاج الريب. والتصديق عرض لا يبقى، وهو متوال للنبي عليه الصلاة والسلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات الفترات. فيثبت للنبي عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر. فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، وأريد بذلك ما ذكرناه، لكان مستقيماً، فاعلموه.

فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه. ولكن الإيمان الذي هو عَلَم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز.

باب التوبة

التوبة في حقيقة اللغة الرجوع، يقال: تاب وثاب وأناب إذا رجع. وإذا أضيفت التوبة إلى العبد، أريد بها رجوعه من الزلات إلى الندم عليها، على ما سنحد التوبة في اصطلاح المتكلمين وإذا أضيفت التوبة إلى أفعال الله تعالى، فالمراد رجوع نعمه وآلائه إلى عباده.

فإن قيل: حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم. قلنا: التوبة هي الندم على المعصية، لأجل ما يجب الندم له، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموماً، وتلازمه صفات في بعض الأحوال دون بعض فأما الصفات التي تلازم التوبة أبداً، فمنها الحزن والغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله تعالى؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك، والفرح المسرور بما فرط منه لا يندم عليه. ومما يقارنه تمني عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل يجب اتصافه بتمني عدمه فيما مضى.

ومما يقارن التوبة في بعض الأحوال، العزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه، وذلك لا يطرد في كل حال؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه؛ ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات. فإن صدر الندم من متمكن من مثل ما ندم عليه، فلا بد أن يقارن ندمه العزم على ترك معاودته. إذ من المستحيل أن يكون موطناً نفسه على معاودة ما ندم على تقديمه رعاية لحق الله تعالى.

فإن قيل: لم قلتم إن التوبة هي الندم؟ قلنا: لأنه الثابت الذي لا يزول في التوبة، وما عداه يتزايد ويختلف، ومنه ما يثبت تارة وينتفي أخرى. وقد قال رسول الله ﷺ: «الندم توبة» فلزمنا ذلك لمساوقة الخبر وموافقته الأثر. فإن قيل: لم لا يجوز أن يسمى ترك المعصية توبة، من غير ندم؟ قلنا: هذا مما يأباه الشرع. فإن الماجن إذا ملّ مجونه، واستروح إلى بعض المباحات، غير نادم على فارط الزلات، وكان على عزم معاودتها، فهذا يسمى تاركاً للزلة، ولا يسمى تائباً عنها.

فهذه حقيقة التوبة وصفتها، وذكر ما يلازمها من الصفات عموماً وما يلازمها في بعض الأحوال. فإن قيل: ما معنى قولكم: التوبة ندم لأجل ما وجب له؟ قلنا: هذا التقييد لا بد منه. فإن من قارف سيئة، وندم عليها لإضرارها به، وانتهاكها قواه، فهو نادم غير تائب وإنما التوبة الشرعية الندم على ما فات من رعاية حقوق الله تعالى.

فصــل

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلاً، وقد أطبقت المعتزلة على أن قبول التوبة حتم على الله، تعالى عن قولهم، وقد سبق الدليل العام في نفي الوجوب على الله تعالى. ثم لو رجعنا إلى الشاهد لم يشهد لوجوب قبول التوبة؛ فإن من أساء مع غيره، واهتضم حرمته وأبلغ في عداوته، ثم جاء معتذراً، فلا يتحتم في حكم العقل قبول توبته، بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه؛ فإن شاء صفح، وإن شاء أضرب عنه، ولا شك فيما قلناه.

والذي يشهد لذلك من السمع، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله تعالى في قبول التوبة، والخضوع له في الابتهال إليه رجاء قبولها؛ فلو كان قبول التوبة حتماً، لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوات معنى.

فإن قيل: هذا قولكم في العقل وموجبه، فما قولكم في قبول التوبة سمعاً، هل ثبت قطعاً أم لا؟ قلنا: لم يثبت ذلك عندنا قطعاً؛ بل هو مرجوّ مظنون؛ ولم يثبت ظن قاطع لا يقبل التأويل في ذلك، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلاً، ولم نقطع بالقبول سمعاً ووعداً، بل نظنه ظناً. ويغلب ذلك على الظنون، إذا توفرت على التوبة شرائطها.

فصــل

التوبة واجبة على العبد، ولا يدل على وجوبها عليه عقل؛ إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل. ولكن الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات والندم على ما تقدم منها.

ثم التوبة تنقسم: فمنها ما يتعلق بحق الله تعالى على التمحض، ومنها ما يتعلق بحقوق الآدميين.

فأما ما يتعلق بحق الله على التمحض، فيصح دون مراعاة غيره؛ وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين فينقسم؛ فمنه ما لا يصح دون الخروج عن حق الآدميين، ومنه ما يصح دونه. فأما ما يصح دونه فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين.

ونظير ذلك، القتل الموجب للقود، فيصح الندم عليه، من غير تسليم القاتل نفسه ليستقاد منه. فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه من القصاص من مستحقه معصية متجددة لا تقدح في التوبة، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها، وتوبة منها. وربما تتعلق التوبة بحق الآدميين،

ولا تصح دون الخروج منها، وذلك كاغتصاب شيء من مال الغير، فلا يصح الندم عليه، مع إدامة شدّ اليد عليه، فلا تتمسكوا بالصور، وارعوا الندم لحق الله تعالى نفياً وإثباتاً.

فصــــل

من احتقب أوزاراً وقارف ذنوباً صحت توبته عن بعضها، مع الإصرار على بعضها، وذهب أبو هاشم ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح دون الانكفاف عن جميع الذنوب. وهذا الذي ذكروه خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول. فإن من بدرت منه بوادر وصدرت منه عظائم، فيصح في مجرى العادات منه التَّنصُّل عن جماهيرها، والاعتذار عنها مع الإصرار على شيء منها.

وضرب الأئمة لذلك مثالاً، فقالوا: من غصب أموالاً لرجل واستولى على جرائم، وانتسب إلى انتهاك حرمات، وكسر له في تضاعيف ما اجترمه قلماً. ثم غرم له ما أتلف، واستسلم لحكمه، وأذعن لأمره، ولكنه لم يعتذر عن كسر القلم؛ فيصح اعتذاره عن العظائم التي ندم عليها، وذلك غير مجحود عند ذوي العقول.

والذي يحقق ما قلناه، إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره، صحت توبته، وإن استدام زلة واحدة. ومذهب أبي هاشم أنه لا تصح توبته، وهو بعد إسلامه، والتزام أحكامه، ملتزم لوزر كفره، وهذا خروج عن إجماع المسلمين. فإن قال من نصر مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبحه، وذلك يعمم كل ذنب، فلا يصح ندم على قبيح مع الإصرار على قبيح، وهذا الذي ذكروه يبطل من أوجه، يطول تتبعها، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها.

ولكن مما يقرب في إبطال ما قال، أن الطاعة تثبت لحسنها، فينبغي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعة؛ وليس الأمر كذلك عنده، وكذلك القبيح يترك لقبحه، فينبغي أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة قبيح ومثابرته. فبطل ما قالوه من كل وجه. ثم التوبة ندم، ويتصور الندم على ضرب، مع غلبة الهوي على ضرب.

فصــــل

من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرائطها؛ ثم ذكر السيئة، فقد قال القاضي رضي الله عنه يجب عليه تجديد الندم عليها، كلما ذكرها. إذ لو لم يندم عليها، لكان مستهيناً بها أو فرحاً، وذلك يرده إلى إصراره ويحل عروة الندم.

وهذا ما قاله، ولي فيه نظر. إذ لا يبعد أن يندم، ثم إذا ذكر أضرب عنه ولم يفرح به مبتهجاً ولم يجدد عليه ندماً؛ ولا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم، واستصحاب ذكره دهره جهده؛ وهذا مما نستخير الله فيه.

فإن قيل: لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة، فما قولكم فيه؟ قلنا: لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا بُعد فيه؛ وإنما الذي قلناه الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة.

وغرضنا بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم. ثم قال: إن لم يجدد ندماً، كان ذلك معصية جديدة؛ والتوبة الأولى مضت على صحتها، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تصرمها. ثم قال: يجب تجديد ندم على تلك السيئة، ويجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه، فهذا قوله.

وعندي أن ذلك من مسائل الاحتمال، والتوبة من العبادات. ولا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعياً، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه.

فصل

الكافر إذا آمن بالله تعالى، فليس إيمانه توبة عن كفره، وإنما ندم على كفره. فإن قيل: فلو آمن ولم يندم على كفره؟ قلنا: ذلك عندنا غير ممكن، بل يجب مقارنة الإيمان الندم على الكفر. ثم وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم على الكفر إجماعاً، وهذا موضع قطع؛ وما عداه، من ضروب التوبة، فقبوله مظنون غير مقطوع به كما ذكرناه.

فصل

من تاب وصحت توبته، ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة، والغرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة عبادة من العبادات يقضى بصحتها وفسادها. فإذا سيقت على شرائطها، لم يقدح في صحتها ما يقع بعد مُضِيِّها، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة؛ ثم هذه التوبة عبادة أخرى سوى التي ذكرناها. فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات.

القول

في الإمامة

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يُربي على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي حد الحق، والثاني من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها. وقد صنف القاضي وغيره من أئمتنا، رضي الله عنه وعنهم، كتباً مبسوطة في الإمامة، وفيها مقنع للمستبصر، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية.

وغرضنا في هذا المعتقد، أن ننص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز

المجتهدات عن القطعيات، مستعينين بالله تعالى. والترتيب يقضي تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها، فإنها مبنى الإمامة.

بـاب

في تفاصيل الأخبار

فإن قيل: اذكروا حقيقة الخبر أولاً، ثم فَصّلوه. قلنا: الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يميزه مما عداه من الكلام، ويميزه عن أقسام الكلام أيضاً. فإن الأمر، والنهي، والتلهف، والاستخبار ونحوها، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب.

ثم الخبر ينقسم: فمنه ما يعلم صدقه قطعاً، ومنه ما يعلم كونه كذباً قطعاً، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب، فأما الخبر الصدق قطعاً، فما وافق مخبره المعلوم قطعاً، بضرورة أو دليل قاطع، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة. ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظراً إذا وافق مخبره المعلوم. وما علم كونه كذباً قطعاً فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة ونظراً فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه. وما يتردد من الأخبار، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير الإثبات.

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساماً هو غرضنا، فمنه ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه، ومنه ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه. فأما ما يعقب علماً بمخبره، فهو الخبر المتواتر؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة. وبه نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا، وبه تتميز في حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء. وجاحد العلم بذلك جاحد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البديهة.

ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات. ومن جائزات العقول أن يخرق الله العادة، فلا يخلق العلم بالمخبر عنه، وإن تواترت الأخبار عنه، وكذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضروري على أثر إخبار الواحد، ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه.

فإن رام مُتعسِّف قدحاً، وقال: كل واحد من المخبرين، لو انفرد بإخباره لم يفد علماً، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الإخبار ما لم يفده الخبر الواحد. وهذا الذي ذكروه لا تحصيل له؛ فإنا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه، وإنما يعقبه العلم مع استمرار العادة ما ثبتت مستمرة، وإنما استمرت العادة، كما ذكرناه عند إخبار عدد التواتر. ونظير ذلك من مستمر العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين؛ ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير

وجم غفير لا يحصون من غير تواطؤ منهم، ولا مسّتهم حاجة، ودعتهم داعية إلى القيام عامة؛ فيعلم أن هذا الخبر خلف؛ فإنه على خلاف العادة، وهو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهباً إلى غير ذلك.

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط. فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهة بجهة أخرى، سوى درك الحواس. ولو أخبروا عما علموه، نظراً واستدلالاً، لم توجب أخبارهم علماً؛ فإن المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر، وليس يوجب خبرهم علماً، والمخبرون تواتراً عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة، وليس ذلك مما نحاول فيه تعليلاً، أو نظراً، أو فرقاً، أو دليلاً، ولكنا بينا أن مأخذ العلم بالمخبر عنه استمرار العادة. وقد رأينا العادة مستمرة على ما ذكرناه في المخبر عنه على الضرورة، دون المخبر عنه نظراً، فجرينا على موجب العادة في النفي والإثبات.

والشرط الثاني للخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطأوا مثلاً لظهر على طول الدهر تواطؤهم. ولسنا نضبط في ذلك عدداً هو الأقل، ولكنا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعدد التواتر يُربي عليه. ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة، فنعلم قطعاً أن إخبار الأربعة لا يعقب العلم الضروري بالمخبر عنه، إذ لو كان يعقبه، لكان يضطر الحاكم عند شهادة الشهود إلى العلم بصدقهم، وليس الأمر كذلك.

ثم الذي أرتضيه أنه لا يحصل العلم بإخبار خمسة أيضاً، فإن الشهود في مجلس القاضي لو استظهروا بشهادة خامس، أو سادس، لم يحصل العلم الضروري بما أخبروا عنه. ولسنا نحدّ حدّاً في الأقل؛ إذ الشرع، كما ورد بتحديد الشهود؛ فكذلك ورد بالاستكثار من زيادة الشهود.

وإن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطاً، فليفرض خبر واحد عن محسوس، ثم خبر اثنين، ثم كذلك، فزايداً صاعداً؛ وهو في ذلك كله يعلم ما يطرقه من الرّيب وغلبات الظنون حتى ينتهي الأمر إلى العلم الضروري. فإذا أدركه، وانتفى عنه كل ريب، ضبط العدة في المخبرين، وقدر أقل عدد التواتر، ثم نفرض ما ذكرناه في صادقين مخبرين عما علموه ضرورة؛ فإن اتفق مثل هذا العدد غير موجب للعلم، فذلك لتخلل كاذبين يحط أقل عدد التواتر، وفي ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه هاهنا.

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة، فالكلام كما ذكرناه، وإن نقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين ونقل أولئك عن متقدمين، وتناسخت الأعصار، وتواترت الأخبار؛ فلا يحصل العلم الضروري بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم، والمعنيّ بذلك: أن يكون المخبرون عن المقصود أولاً على عدد التواتر، وكذلك المخبرون عنهم، إلى أن يتصل الخبر بنا، فلو انخرم شرط من شرائط التواتر في الأول، أو في الآخر؛ أو في الوسائط، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر.

ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر، ولا إيمانهم. فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار في

بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم وإذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر ولا يشترط أن يكون المخبرون على تنائي الديار. فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا. وهم الجم الغفير، علمنا صدقهم، وإن كانت البلدة جامعة لهم. ويمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل المخبرون على أهل الملل فإن أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي، ثم أخبروا عن واقعة جرت، فإنا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة، ويمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن يكونوا تحت ذمة.

وقصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط، الرد على اليهود، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط، ويحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا ﷺ، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر.

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه، إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً، أو تؤيده معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه. وكذلك إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول، وأجمعوا على صدقه. فنعلم صدقه. فإن فقد ما ذكرناه، ولم يكن الخبر متواتراً، فهو المسمى، خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين؛ وإن نقله جمع.

ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع؛ وهذا ما لا مطمع في تقريره هاهنا، وقد ذكرناه في كتاب التلخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع؛ ولكنا نعضد هذا المعتقد بقاطع في صحة إثبات الإجماع، جرياً على ما التزمناه من إيراد القواطع، في كل ركن فنقول:

إذا أجمع علماء الأمصار على حكم شرعي، وقطعوا به، فلا يخلو ذلك الحكم إما أن يكون مظنوناً لا يتوصل إلى العلم به، وإما أن يكون مقطوعاً به؛ فإن كان مقطوعاً به على حسب اتفاقهم، فهو المقصود؛ وإن كان مظنوناً لا سبيل إلى العلم به، فيستحيل في مستقر العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون والعلوم الظن علماً مطبقين عليه، من غير أن يختلج لطائفة شك أو يخامرهم ريب، وتقدير ذلك خرق للعادة.

فإن قيل: إذا تحزب العلماء حزبين، فحلل حزب وحرم حزب، وكل حزب زائدون على عدد التواتر، وهم مصممون على اعتقادهم. قلنا: إذا كانت المسألة مختلفاً فيها، فكل حزب معترفون بأن معتقدهم مظنون، وإنما كلامنا في إجماع العلماء على قطع في مظنون، وهذا خرق للعادة لا شك فيه.

فإن قيل: فاجعلوا إجماع العقلاء دليلاً على صدقهم بمثل ما ذكرتموه. قلنا قد كلفنا في الشرع أن نسند العقود إلى الأدلة العقلية، والإجماع وإن قدر مؤدياً إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها، فهي متعرضة للانخراق في مجوزات العقول، فلزم التزام ما كلفناه من المباحثة على الأدلة العقلية. ثم هي شتى لا يضبط مأخذها إلا حبر مبرز وتعارضها شبه كثيرة مخيلة لا ينفصل عنها إلا موفق والقاطع السمعي لا تتعدد جهاته، وإنما هو نص ثبت أصله وفحواه قطعاً، ولا يتلقى القطع من غيره. فإذا صادفناهم مجمعين على القطع، مع اتحاد وجه القطع، قطعنا بصدقهم.

والذي عندي أن إجماع علماء سائر الأمم في الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جرياً على مستقر العادة وهذا أحسن بالغ، وسنبسطه في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى، ونذكر طرقاً مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز وجل، وقد حان أن نخوض في الإمامة.

بــاب

في إبطال النص وإثبات الاختيار

ذهبت الإمامية إلى أن النبي ﷺ نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة بعده، وأن من تولاها ظالمه وكان مستأثراً بحقه.

فنقول لهؤلاء: أتعلمون أن النص عليه ثابت، أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟ والعقل لا يقضي تنصيصاً على شخص معين. فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر، قيل لهم: الخبر ينقسم إلى ما يتواتر، وإلى ما يعد من الآحاد؛ وليس معكم نص منقول على التواتر، وخبر الواحد لا يعقب العلم. فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص؟ وقد أطبقت الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل، فضلاً عن العلم.

فإن تعسف متعسف، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على عليّ رضي الله عنه، فذلك بهت، وهو دأب الروافض. فيجب أن يقابلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه. ثم لا شك في تصميم من عدا الإمامية على نفي النص، والعلم الضروري لا يجمع على نفيه من ينحط عن معشار أعداد مخالفي الإمامية. ولو جاز رد الضروري في ذلك، لجاز أن ينكر طائفةٌ بغداد والبصرة والصين الأقصى وغيرها، وذلك يغني بوضوحه عن كشفه.

فإن قيل: قد أبديتم قاطعاً في منع الإمامية من ادعاء النص، فهل تعلمون عدم النص على عليّ عليه السلام؛ أم تستريبون فيه؟ قلنا: إن ادعى الإمامية نصاً جلياً على عليّ عليه السلام في مشهد من الصحابة ومحفل عظيم، فنعلم قطعاً بطلان هذه الدعوى. فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقرّ العادة، كما لم ينكتم تولية رسول الله ﷺ معاذاً اليمن، وزيداً وأسامة بن زيد، وعقد الولاية لهم، وتفويض الجيوش إليهم، واجتباء الأخرجة إلى بعضهم. وكما لم يخف تولية أبي بكر عمر، وجعل عمر الأمر شورى بينهم، ولو جوزنا انكتام هذه الأمور الظاهرة، لم نأمن من أن يكون القرآن عورض ثم كتمت معارضته، وكل أصل في الإمامة يكر على إبطال النبوءة فهو حري بالإبطال.

فهذا إن ادعوا نصاً شائعاً لا اعتلال فيه، فيضطر إلى استحالة كتمانه وترك اللهج به، سيما في عصر أصحاب رسول الله ﷺ، وقرب العهد بالنص المدعى، والاختلاف في عين الإمام يوم السقيفة.

وإن ادعوا نصاً خفياً غير مظهر، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به، وبذلك ندرأ سؤال من قال: خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل، فاعملوا بما نقلناه. قلنا: ما نقلتموه لا نستجيز قبوله، وأحسن أحوالكم عندنا

الضلالة، ومعظمكم مكفرون، فكيف تسوموننا قبول أخباركم؛ ولا نستريب في أنكم لا تقبلون خبرنا! ثم الإجماع أحق أن يعمل به، وقد انعقد على خلاف ما ادعيتم في عصر أصحاب رسول الله ﷺ.

ومن الإمامية من استشعر الخزي وأيس من ادعاء النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وتشبث بأخبار نقلها آحاد غير أثبات منها ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه»[1]. قلنا: هذا من أخبار الآحاد، ثم هو منكر للاحتمالات؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة، فقد يراد به الوليّ، وقد يراد به الناصر، وهو أظهر معانيه. وقد يراد به المعتق. والمعني بالحديث من كنت ناصره فعليّ ناصره. والدليل عليه أنه لم يخصص ذلك بما بعد وفاته؛ بل قضى بما قاله ناجزاً؛ ولا شك أنه لم يكن والي الأمر في حياة النبي ﷺ. وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث، ومعظمه حشو، وفيما ذكرناه مقنع.

وربما يستروحون إلى ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال لعليّ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[2]. ولا حجة لهم في ذلك؛ فإنه وارد على سبب مخصوص، وهو أن النبي ﷺ لما نهض لغزوة تبوك، استخلف علياً رضي الله عنه على المدينة، وشقّ عليه تخلفه عن رسول الله ﷺ؛ فقال له الرسول ما قال، وأنزله منزلة هارون من موسى في الاستخلاف إذ مرّ موسى لميقاته ثم لم يل هارون أمراً بعد وفاة موسى بل مات قبله في التّيه.

ثم نعارض ما ذكروه بأخبار تداني النصوص في حق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ منها أنه ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة، ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» قاله ثلاثاً؛ وقال: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر»[3]. وليس من غرضنا نقل الأحاديث، فستلقونها في الكتب.

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار، والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جرى في أعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار.

باب

في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

اعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على

---

(١) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٩. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١ أحمد في مسنده (١/ ٨٤، ١١٨) (٥/ ٣٤٧، ٣٦٦).

(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل الصحابة باب ٩. الترمذي في كتاب المناقب باب ٢٠. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (١/ ١٧٠، ١٧٧) (٣/ ٣٢).

(٣) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٦، ٣٧. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (٥/ ٣٨٢، ٣٨٥).

عقدها. والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ولم يتأنَّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر، ولم يحمله على التريث حامل. فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عدد معدود، ولا حدٌّ محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد، من أهل الحلّ والعقد.

ثم قال بعض أصحابنا: لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود؛ فإنه لو لم يشترط ذلك، لم نأمن أن يدعي مدع عقداً سراً متقدماً على الحق المظهر المعلن. وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح، وقد شرط فيه الإعلان، ولا يبلغ القطع، إذ ليس يشهد له عقل، ولا يدل عليه قاطع سمعي، وسبيله سبيل سائر المجتهدات.

فصــــل

ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم. ثم قالوا: لو اتفق عقد عاقدي الإمامة لشخصين لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر. ثم التفصيل فيه من فن الفقه. والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع.

فصــــل

من انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزمت، ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مجمع عليه. فأما إذا فسق وفجر، وخرج عن سمت الإمامة بفسقه، فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإن لم يحكم بانخلاعه، وجواز خلعه، وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً، وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموه.

وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضاً. وما روي من خلع الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حمله على استشعاره عجزاً من نفسه، ويمكن حمله على غير ذلك.

فصــــل

في شرائط الإمامة

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا متفق عليه. ومن شرائط الإمامة أيضاً أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين. لا ترعه هوادة نفس

وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبي الحدود. ويجمع ما ذكرناه الكفاية، وهي مشروطة إجماعاً.

ومن شرائطها عند أصحابنا، أن يكون الإمام من قريش إذ قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش»[1]، وقال: «قدموا قريشاً ولا تقدموها». وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب.

ولا خفاء باشتراط حرية الإمام وإسلامه. وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه.

بـــاب

القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين

أما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فقد ثبتت بإجماع الصحابة فإنهم أطبقوا على بذل الطاعة والانقياد لحكمه، واستوى في ذلك من يعتزي الروافضُ إلى التكذب عليه وغيرُهم؛ فإن أبا ذرّ، وعماراً، وصهيباً، وغيرهم، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم، اندرجوا تحت الطاعة على بكرة أبيهم. وكان علي رضي الله عنه مطيعاً له، سامعاً لأمره، ناهضاً إلى غزوة بني حنيفة، متسرّياً بالجارية المغنومة من مغنمهم.

وما تخرص به الروافض، من إبداء علي شراساً وشماساً في عقد البيعة له، كذب صريح. نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة؛ وكان مستخلياً بنفسه، قد استفزه الحزن على رسول الله ﷺ. ثم دخل فيما دخل الناس فيه، وبايع أبا بكر على ملأ من الإشهاد.

فإن قيل: دُلُّوا على كونه مستجمعاً لشرائط الإمامة. قلنا: في ذلك مسلكان: أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامته، ولو لم يكن صالحاً لها، لما أجمعوا على اتصافه بها؛ ثم إن فصلنا، وهي الطريقة الثانية، قلنا: من شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام من قريش. وقد كان رضي الله عنه من صميمها. ومن شرائطها العلم ونحن على اضطرار نعلم أنه كان من أحبار الصحابة ومفتيهم، لا ينكر عليه أحد في تصديه للتحليل والتحريم. وأما الورع فنقطع به في زمن النبي ﷺ، ويعلم دوامه، إذ لم يثبت قادح فيه مقطوع به، وإجماع الصحابة على إمامته مع تشميرهم للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه؛ وورعه نقل إلينا نقل جود حاتم، وشجاعة عمرو بن معدي كرب، وغيرهما، فلا معنى للمماراة فيه؛ وأما شهامته وكفايته، فقد شهدت بها عليه آثاره، ودلت عليها سيرته.

---

(١) رواه أحمد في مسنده (١٢٩/٣، ١٨٣).(٤٢١/٤).

وأما عمر وعثمان وعليّ، رضوان الله عليهم؛ فسبيل إثبات إمامتهم واستجماعهم لشرائط الإمامة كسبيل إثبات إمامة أبي بكر، ومرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتر والإجماع؛ وغرضنا الآن الإيجاز، ولو تدبر العاقل لاكتفى بما ذكرناه، واستيقن أن فيه أكمل غنية.

وتولية أبي بكر عمر رضي الله عنهما، وجعله إياه وليّ عهده، وجعل عمر الأمر بينهم شورى من غير إنكار عليهما، إجماع على تصحيح ذلك في سائر الأعصار، ولا اكتراث بقول من يقول لم يحصل إجماع على إمامة عليّ رضي الله عنه، فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت الفتن لأمور أخر.

فصـــل

فإن قيل: هل تفضلون بعض الصحابة على بعض، أم تضربون عن التفضيل؟ قلنا: الغرض من ذلك ينبني على منع إمامة المفضول. والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج وهيجان فتن، فيجوز نصب المفضول إذ ذاك إذا كان مستحقاً للإمامة، وهذه المسألة لا أراها قطعية، ولا معتصم لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم فيها، كقوله ﷺ: «يؤمكم أقرؤكم». ولا يفضي هذا وأمثاله إلى القطع، كيف ولو تقدم المفضول في إمامة الصلاة لصحت الإمامة وإن ترك الأولى! فهذا قولنا في إمامة المفضول.

ثم لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لا يمكن تلقي التفضيل من منع إمامة المفضول. ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول ﷺ، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون في عثمان وعلي، وقد روي عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: خير الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما. فهذا هو قوله أبديناه مجانباً للتقليد، جارياً على الحق الواضح.

فصـــل

قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ظلماً، إذ كان إماماً، وموجبات القتل مضبوطة عند العلماء، ولم يجر عليه منها ما يوجب قتله. ثم تولى قتله، همج، ورعاع، وأشابة من كل أوب، وأخياف من سفلة الأطراف كالتجيبي[1]، والأشتر النخعي[2]، وأراذلة من خزاعة، ومن يستحق القتل، فليس إلى هؤلاء قتله، فلا يشك فيه أنه قتل مظلوماً.

(١) هو كنانة بن بشر التجيبي قاتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. ذكره الفيروزآبادي في القاموس المحيط في مادة (تجيب).

(٢) هو مالك بن الحارث توفي عام ٣٧ هـ/ ٦٥٧ م. أمير شاعر أبرز أنصار علي بن أبي طالب وقائد جيوشه ولاه على مصر فمات مسموماً قبل دخولها. انظر المنجد في اللغة والأعلام.

فصـــل

قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة، وعظم افتراء الرافضة، وتخرصهم. والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه، أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله ﷺ بالمحل المغبوط والمكان المحوط. وما منهم إلا وهو منه ملحوظ محظوظ. وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرائن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار.

فحقيق على المتدين، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول ﷺ، فإن نقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف رده؛ وإن ظهر وكان آحاداً، لم يقدح فيما علم تواتراً منه وشهدت له النصوص. ثم ينبغي أن لا يألوا جهداً في حمل كل ما ينقل على وجه الخير، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك. فهذا هو الأصل المغني عن التفصيل والتطويل.

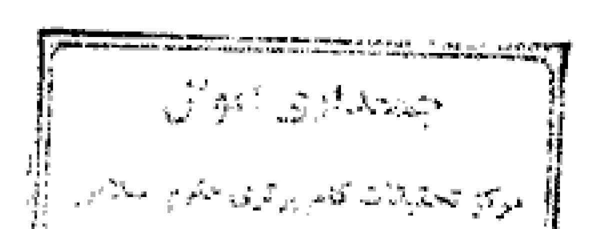
فصـــل

عليّ بن أبي طالب كان إماماً حقاً في توليته، ومقاتلوه بغاة، وحسن الظن بهم يقتضي أن يظن بهم قصد الخير وإن أخطأوه. وعائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الثائرة وتطفئة نار الفتن، وقد اشرأبت للاضطرام، فكان من الأمر ما كان.

ولا يعصم واحد من الصحابة عن زلل، والله وليّ التجاوز بمنه وفضله. وكيف يشترط العصمة لآحاد الناس، وهي غير مشروطة لإمام! ولا يكترث بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية، فإن العقل لا يقضي باشتراطها. وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجباته للأخرجة.

فهذه رحمكم الله وأصلح بالكم، قواطع في قواعد العقائد، يستقل بها المبتدي، ويتشوق بها المنتهي إلى جلة المصنفات. وقد تصرمت بعون الله وتأييده والحمد لله المشكور على إفضاله، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله الطيبين وصحبه الأكرمين وسلم تسليماً.

تمّ بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد، إلى قواطع الأدلة، في أصول الاعتقاد، إملاء الشيخ الإمام ركن الإسلام: «أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني» رضي الله عنه.



الفهرس